NUOVA SERIE ANNO IV - 1926 FASCICOLO III-IV

"DIDASKALEION"

STUDI DI LETTERATURA E STORIA CRISTIANA ANTICA

DIRETTORE: **PAOLO UBALDI**

REDATTORE: **Sisto Colombo**

• • •

DIREZIONE E REDAZIONE
Via Madama Cristina, 1
TORINO (106)

AMMINISTRAZIONE
S.E.I. - *Corso Regina Margh., 174*
TORINO (109)

TORINO
SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE
Corso Regina Margherita, 174

TORINO - MILANO - GENOVA - PARMA - CATANIA

SOMMARIO

TORINO, 1926 — Scuola Tipografica Salesiana
Via Cottolengo, 32

UNBEACHTETES IN AUGUSTINS KONFESSIONEN.

AMOR AMORIS DEI. — DEO PLENUS. IMBER LACRIMARUM.

I.

DIE LIEBE DER LIEBE ZU GOTT.

Augustins Theorie über die « beiden Lieben » ist wohlbekannt. Einerseits ist es die « Gottesliebe, » diese höchste Form christlich-religiösen Strebens, die Grundlage des Gottesreiches, andererseits die « Selbstliebe, » die « Haupt-und Wurzelsünde » (Harnack), gleichbedeutend mit der superbia (« qua homo in sua potius esse quam in Dei potestate dilexit, » Enchir. 45). Die klassische Formulierung dieses Gegensatzes finden wir in *De civ. Dei*, XIV. 28.: « Fecerunt itaque civitates duas amores duo: terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui. »

« Quid tibi sum ipse, *ut amari te iubeas* a me et nisi faciam irascaris mihi et mineris ingentes miserias, parvane ipsa est, si non *amem te?* » (*Co.* I, 5). Gott ist das höchste Ziel, auf welches das Weltall abgezweckt ist; die Liebe zu Gott (« Gottesliebe, » amor Dei) daher nicht nur die höchste Fom christlich-religiösen Strebens, [1] wie dies oben schon

[1] Diesen augustinischen Gedankenkomplex: 'das höchste Ziel ist Gott; die Erkenntniss Gottes und die Liebe zu Gott führt den Menschen zum höchsten Ziel', hat das Mittelalter weiter entwickelt;

gesagt wurde, sondern auch ein Ziel für sich. Die Liebe zu Gott erheischt eben eine Anspannung aller sittlichen Kräfte des Menschen, das höchste Streben muss selbst « erstrebt » werden.

Nun ist für Augustin jene Form der Selbstprüfung, die er in seinem grossem Beichtbuche durchgeführt hat, in erster Reihe ein Mittel seine eigene « Liebe zu Gott » und die seiner Mitmenschen zu entfachen. Er schreibt seine Konfessionen, um diese Liebe zu Gott zu kultivieren und die Wärme dieses Kultes auf seine Brüder, die Menschen, zu übertragen. (1) « Die Liebe der Liebe zu Gott, » « amor amoris Dei » ist eine der allerersten Motive der Konfessionen; sie gehört zu deren Programm.

« Recordari volo transactas foeditates meas et carnales corruptiones animae meae, non quod eas amem, sed ut amem te, Deus meus, amore amoris tui facio istuc, recolens vias meas nequissimas in amaritudine recogitationis meae, ut tu dulcescas mihi, dulcedo non fallax, dulcedo felix et secura, et colligens me a dispersione, in qua frustratim discissus sum, dum ab uno te aversus in multa evanui. » II, 1.

« Cur ergo tibi tot rerum narrationes digero? non utique

einen schönen Ausdruck fand der Gedanke in der Summa Theol. des Thomas von Aquin (I. Quest. 65, II): « totum universum cum singulis suis partibus ordinatur in Deum sicut in finem, in quantum in eis per quandam imitationem divina bonitas repraesentatur ad gloriam Dei; quamvis creaturae rationales speciali quodam modo supra hoc habeant finem deum, quem attingere possunt sua operatione cognoscendo et amando. Et sic patet, quod divina bonitas est finis omnium corporalium. »

(1) Vgl. Ep. CCXXXI, 6: « sume... libros, quos desiderasti, confessionum mearum; ibi me inspice... et si quid in me tibi placuerit, lauda ibi mecum, quem laudari volui de me, neque enim me, quoniam " ipse fecit nos et non ipsi nos. " Cum autem ibi me inveneris, ora pro me... » Also noch immer der selbe Gedanke: keine Selbstgefälligkeit und keine Selbstüberhebung, sondern bloss das Lob Gottes; die Konfessionen sollen ihren Lesern die Nichtigkeit des 'amor sui' und die Bedeutung des 'amor Dei' beibringen.

per me noveris ea, sed affectum meum excito in te et eorum, qui haec legunt, ut dicamus omnes: « magnus Dominus et laudabilis valde. » Dixi et dicam: amore amoris tui facio istuc. » XI, 1.

Dieses « amor amoris Dei » wurde von den Interpreten und den übersetzern der Konfessionen bisher stets und ausnahmslos missverstanden. Ich verglich etwa zwanzig übersetzungen des Werkes, deutsche, französische, englische, italienische und ungarische, alte und neueste. Ueberall begegnete ich der völlig unaugustinischen, ja sogar ziemlich einfältigen « Liebe zu deiner Liebe, » also einem 'amor Dei erga homines', statt eines 'amor hominum erga Deum'. (1) Das ist falsch; die richtige übersetzung hat zu lauten: « ich tue das aus Liebe der Liebe zu Gott. » Selbst wenn der fundamentale Gedanke Augustins über die « Liebe zu Gott » sonst unbekannt wäre, müsste der aufmerksame Leser die grammatische Analogie zwischen « amem te » und « amoris tui » (II, 1), und die Sinnesanalogie zwischen « affectum meum excito in te » und « amore amoris tui facio istuc » (XI, 1) leicht entdecken können.

Die Liebe als Gegenstand der Liebe hat durchaus nichts Paradoxes, auch sie bildet einen organischen Bestandteil des augustinischen Systems. In anderem Zusammenhang erörtert Augustin dieses Phänomen unseres Seelenlebens: die « gottähnliche » Dreifaltigkeit der menschlichen Seele äussert sich in der 'Gewissheit des Menschen um sein Sein, um sein Wissen darum und um sein Lieben des Seins und des Wissens darum; aber auch die Liebe zu Sein und Wis-

(1) So steht z. B. in Poritzky' s Uebersetzung (Mchn., G. Müller, 1911) « Liebe zu Deiner Liebe ist es, die mich in schmerzvoller Erinnerung noch einmal alle jene nichtswürdigen Wege wandern lässt, damit Du mir um so lieber werdest! » Hefele (Jena, Diederichs, 1921): « Aus Liebe zu deiner Liebe tue ich es... » Watts: « For love of thy love I do it. » Bindi: « Lo fo per amore dell'amor tuo. » Aber auch in der jüngsten französischen Uebertragung von Pierre de Labriolle heisst es: « ce que j'en fais, c'est par amour de votre amour. »

sen ihrerseits ist Gegenstand der Liebe'. « Utrum et ipse amor ametur...? Amatur... » (*De civ. Dei*, XI. 28). Schliesslich begegnen wir einer « Liebe zur Liebe » auch im profanen Sinne des Wortes: « nondum amabam et amare amabam... quaerebam, quid amarem, amans amare... » (*Conf.* III, 1).

II.
« DEO PLENUS. »

« Gotterfült » – ἐγκύμων θεοῦ – deo plena ist die Seherin in der Exstase; mit diesem merkwürdigen Ausdruck, der in der späteren Kaiserzeit vermutlich zur kultischen Formel erstarrt war beschäftigte sich NORDEN in einem Artikel (Hermes XXVIII, 506 ff.) und in seinem Vergilkommentar (2. Aufl. 144. ff.). (1) Diese Formel scheint ihren physiologischen Beigeschmack allmählich abgestreift zu haben, sie wurde entmaterialisiert, geadelt und schliesslich ins Christliche umgebogen. Zwei interessante Augustin-Stellen werden diesen Vorgang beleuchten.

Im XI. Buch seiner Konfessionen (3) sucht Augustin eine Erklärung für Gen. I, 1:

« Audiam et intellegam, quomodo in principio fecisti caelum et terram; scripsit hoc Moyses, scripsit et abiit, transiit hinc a te ad te neque nunc ante me est; nam si esset, tenerem eum et rogarem eum et per te obsecrarem, ut mihi ista panderet, et praeberem aures corporis mei sonis erumpentibus ex ore eius, et si hebraea voce loqueretur, frustra pulsaret sensum meum nec inde mentem meam quicquam tangeret; si autem latine, scirem, quid diceret, sed unde scirem an verum diceret? ..... Quum ergo illum interrogare

(1) Vgl. auch Dieterich, Mithrasliturgie (1903), 97, 126 u. die « Nachträge » der 2. Aufl.

non possim, te, quo plenus vera dixit, veritas, rogo te, Deus meus, rogo, parce peccatis meis, et qui illi servo tuo dedisti haec dicere, da et mihi haec intelligere. »

« Gotterfült » ist also auch Moyses, wenn er das grosse Rätsel erschliesst; « Deo plena » bedeutet nunmehr ἔνθεος und nicht ἐγκύμων; Augustin und seine Leser fühlen nicht mehr das Paradoxe der « Maskulinisierung » unserer Formel, wiewohl plenus (schwanger) und implere (schwängern) ihre physiologische Bedeutung sonst durchaus nicht eingebüsst haben. In der Briefsammlung Augustins lesen wir (*Ep.* CXXXV, 2): « miror, utrum mundi dominus et rector intemeratae feminae corpus impleverit... » und sein Zeitgenosse Paulinus von Nola schreibt (*Carm.* XXIII, 298. sqq.):

« Ipse [Deus] illum [Christum] quondam non plenae matris in alvo
finxerat, ut posthac homo factus et ipse creator
hoc quoque divinis opus admirabile signis
adderet, ut vacuos expleret visibus orbes. »

Noch bemerkenswerter ist der andere Beleg, den wir der berühmten *Ep.* CXLVII, « de videndo Deo » entnehmen. Augustin stellt hier (36) die Frage: wie müssen wir die paulinische « plenitudo Dei » (*Eph.* 3, 19) verstehen? Sie bedeutet – so lautet seine Antwort – selbstredend kein « Gottgleichwerden » und kein « Gottähnlichwerden, » vielmehr ist sie ein « Gotterfülltsein »:

« Beati enim mundo corde, quia ipsi Deum videbunt, non cum eis sicut corpus ex aliquo loci intervallo apparebit, sed cum venerit ad eos et mansionem fecerit apud eos, quoniam sic implebuntur in omnem plenitudinem Dei, non cum fuerint et ipsi plenus Deus, sed cum perfecte fuerint pleni Deo » 53.

Es scheint Augustin nicht mehr bewusst zu sein, dass er hier einen heidnischen Begriff ἰσόθεος abweist, um das paulinische πλήρωμα mit einer ebenfalls urheidnischen For-

mel, dem ἐγκύμων θεοῦ zu erklären. Es dürfte lehrreich sein, die Entwicklung dieser Formel an Hand weiterer Belege zu verfolgen. (1)

III.

IMBER LACRIMARUM.

(Zur Frage des altchristlichen « Gebetweinens. »)

> « Nam multum *loqui* est *in orando* rem necessariam superfluis agere verbis; multum autem *precari* est ad eum, quem precamur, diuturna et pia *cordis excitatione* pulsare, nam plerumque hoc negotium *plus gemitibus* quam sermonibus agitur, *plus fletu* quam affatu. Ponit autem *lacrimas nostras* in conspectu suo et *gemitus* noster non est absconditus ab eo, qui omnia per verbum condidit et *humana verba non quaerit.* » Aug. Ep. 130, 20.

« Ubi vero a fundo arcano alta consideratio traxit et congessit totam miseriam meam in conspectu cordis mei, oborta est procella ingens ferens ingentem imbrem lacrimarum, et ut totum effunderem cum vocibus suis, surrexi ab Alypio - solitudo mihi ad negotium flendi aptior suggerebatur - et secessi remotius, quam ut posset mihi onerosa esse etiam eius praesentia. .... Ego sub quadam fici arbore

(1) Gebraucht ein christlicher Schriftsteller, wie Augustin, die Ausdrüke plenus, plenitudo, so schwingen da vermutlich alle Bedeutungen dieses gnostisch stark beeinflussten Ausdruckes mit. Eine Analyse wäre sicher sehr erwünscht. Ich muss mich hier darauf beschränken, einige Fundstellen anzuführen: a) 'Gotterfüllt, d. h. prophetisch: « ille deo plenus tacita quem mente gerebat - effudit dignas adytis e pectore voces » (LUCAN. XI, 564); vgl. Min. Fel. *Octavius,* 7, 6. Bei Lact. finden wir Ausdrücke, wie: « prophetae Dei spiritu pleni » wiederholt, so z. B. *Divin. Instit.* I, 4; IV, 6; *Epit.* 37. b) Gotterfüllt, d. h. von Gott ermuntert - von Gott geplagt: « euhoe, recenti mens trepidat metu plenoque Bacchi pectore turbidum laetatur; euhoe, parce.

stravi me nescio quomodo et dimisi habenas lacrimis, et proruperunt flumina oculorum meorum, acceptabile sacrificium tuum, et non quidem his verbis, sed in hac sententia multa dixi tibi: et tu, Domine, usquequo?. .... Dicebam haec et flebam amarissima contritione cordis mei, et ecce audio vocem de vicina domo... » VIII, 12.

So schluchzt Augustin im Augenblick, da er das berühmte κληδών *tolle, lege* zu hören bekommt; (1) aber auch sonst spielen die Tränen eine nicht unbeträchtliche Rolle in seiner Lebensgeschichte. Zu Tränen gerührt liest er in Cassiciacum das Buch der Psalmen, (2) in Tränen bricht er aus, als ihn die Gemeinde von Hippo einmütig zum Priester erwählt; (3) er weint auf der Kanzel, nachdem es ihm gelungen ist, seine Gemeinde mit einer folgenschweren *exhortatio* von heidnischen Gebräuchen abzubringen. (4)

Liber, parce, gravi metuende thyrso. » (HORAT. *Carm.* II, 19, 6); « quo me, Bacche, rapis tui plenum? quae nemora aut quos agor in specus... » (*Carm.* III, 25, l.); c) Gotterfüllt, d. h. Gott ist gegenwärtig, – allgegenwärtig (μεστός) (Aratus, *Phaen.* 2. s.).

« Ab Iove principium Musae; Iovis omnia plena Ille colit terras; illi mea carmina curae. » (Verg. Ecl. III, 60). Auch der Kaiser ist allgegenwärtig, wie Jupiter: Mamertinus. Genethl. Maximiani (Panegyr. Lat., Baehrens, p. 286 Vgl. ebda, p. 309, § 26). Früh erstarrt der Ausdruck und die lat. Literatur des Mittelalters übernimmt ihn als « patristisches Gut. » In der Lebensbeschreibung des *hl. Gerardus von Csanád* (Legenda Maior, XIX) lesen wir: « plenus spiritu prophetico, » und der *hl. Bonaventura* nennt den hl. Franz von Assisi ebenfalls einen « *vir Deo plenus* » (Leg. min. IV.).

(1) Ueber das κληδών *tolle, lege* vgl. BALOGH, « Zu Augustins " Konfessionen. " Doppeltes Kledon in der tolle-lege-szene. » Z. f. d. NW., 1926.

(2) Quantum *flevi* in hymnis et canticis tuis, suave sonantis ecclesiae tuae vocibus conmotus acriter! voces illae influebant auribus meis et eliquabatur veritas in cor meum et exaestuabat inde affectus pietatis, et currebant lacrimae, et bene mihi erat cum eis IX, 6.

(3) Et hinc erant illae lacrimae, quas me fundere in novitate ordinationis meae nonnulli fratres animadverterunt et nescientes causas doloris mei... consolati sunt. *Ep.* XXI, 2.

(4) Non ego illorum lacrimas meis lacrimis movi, sed cum talia dicerentur, fateor, eorum fletu praeventus meum abstinere non potui, et cum iam pariter flevissemus, plenissima spe correctionis illorum finis sermonis mei factus est. *Ep.* XXIX, 7.

Tränen und Tränen überall, wo tief religiöse Gefühle mitspielen, wo sich der Gedanke dem Gebet nähert. Tränen bedeuten ihm Andacht und Beichte, Opfer und Demut, Reue und Selbstprüfung. Als er einmal den Inbegriff des christlichen Geistes in Worte zu fassen sucht, um ihn der heidnischen Philosophie gegenüberzustellen, schreibt er:

« Hoc illae litterae [Platonicorum libri] non habent, non habent illae paginae vultum pietatis illius, lacrimas confessionis, sacrificium tuum, spiritum contribulatum, cor contritum et humiliatum, populi salutem, sponsam civitatem, arram spiritus sancti, populum pretii nostri » VII, 21.

Kurz: schluchzend nähert er sich Gott, aber auch nur ihm; für irdische Gefühle hat er, darf er keine Tränen haben. Schon am Sterbebette seiner heiligen Mutter unterdrückt er seine Tränen (fletum frenabam, IX, 11), auch während der ganzen Vorbereitung der Trauerfeier gestattet er sich kein Weinen; bis in die kleinsten Einzelheiten schildert er diesen schweren Kampf mit seinen Tränen — increpabam mollitiam affectus mei et constringebam fluxum maeroris, cedebatque mihi paululum: rursusque impetu suo ferebatur non usque ad eruptionem lacrimarum, nec usque ad vultus mutationem, sed ego sciebam, quid corde premerem. Schliesslich kehrt er « sine lacrimis » von der Beerdigung zurück. Nur ein einziges Mal, *als er sich mit Gott allein fühlt*, gibt er sich dann seinem unbändigen Schmerz hin:

« Und nun weinte ich gern vor Deinem Angesichte um sie und für sie, um mich und für mich. Ich liess meine Tränen fliessen, solange sie wollten; sie befreiten mein Herz und gaben ihm Ruhe, weil nur Du Zeuge warst und sonst niemand, der meine Tränen falsch gedeutet hätte. Dies, o Herr, bekenne ich in diesem Buche. Lese es, wer will... Und findet es jemand sündhaft, dass ich eine knappe Stunde um meine Mutter *geweint habe*, die meinen leiblichen Augen entschwunden war,... der spotte meiner nicht... » IX, 12.

Dies ist aber schon ein Gebet (wie die Konfessionen überhaupt) — ein « longe aliud lacrimarum genus » (IX, 13), keine Tränen, die uns an das Irdische fesseln, sondern Tränen, die uns *dem Göttlichen nähern*. Mit anderen Worten: ich glaube in Augustins so häufigen Tränen ein « Gebetweinen » entdecken zu müssen — die individuelle, ungemein vertiefte und verfeinerte Abart des vermutlich stereotypen altchristlichen Gebetweinens, von dem weiter unten die Rede sein soll.

In einer seiner Predigten entwickelt Augustin auch die *Theorie* dieser Betgewohnheit. Wir hören da:

« Vides hominem iustum, cum facit opus bonum, hilarem esse? ita plane hilarescit. Quando ergo plorat? quando bona opera sua orando commendat. Orationes sanctorum voluit commendare psalmus, orationes peregrinantium, orationes in hac via laborantium, orationes amantium, orationes gementium, orationes aeternae patriae suspirantium... Etenim, fratres mei, quamdiu sumus in corpore, peregrinamur a Domino. Non desiderat patriam peregrinatio sine lacrima. Si desideras quod non habes, funde lacrimas. – Quis iustus non habuit istas lacrimas? *qui non habuit*, peregrinum se esse *non doluit*. – Sunt lacrimae piorum, sunt lacrimae sanctorum, quas indicant orationes eorum. Bene operatur et hilaris est: et plorat ut bene operetur: plorat quia bene operatus est. Plorando exigit bonum opus, plorando commendat bonum opus quod fecit. Crebrae ergo sunt lacrimae iustorum, sed in ista via: numquid in patria? »

Die Gerechten schluchzen, indem sie ihre irdischen Wege wandeln; im Himmelreich wird ihnen die ewige *hilaritas* zuteil werden. Wogegen die Ungerechteten ewig weinen werden: erunt ergo aeternae lacrimae illis qui sic vixerunt, erunt aeterna gaudia sanctorum... Sermo XXXI, 5.

Augustins Zeitgenosse, JOHANNES CASSIANUS gibt in seinen Consolationes etwas, wie ein System des Gebetweinens das freilich nun eine Abart der verschiedenne

« Gebetstimmungen » ist. [1] Die Tränen, so schreibt er, können die mannigfaltigsten seelischen Ursachen haben: es gibt Tränen der Reue, Tränen der frommen Betrachtung und der andächtigen Sehnsucht, Tränen der Angst vor der Pein des himmlichen Gerichtes, Tränen für die Sünden unserer Mitmenschen und schliesslich Tränen, welche die Leiden unseres irdischen Daseins beklagen. [2] All diese Tränen entspringen aber aufrichtigen Gefühlen, tiefinniger Religiosität; sie sind daher unvergleichlich wertvoller, als das erzwungene, rein formale, stereotype Gebetsweinen:

« Ab his ergo lacrimis multum distant illae, quae obdurato corde de siccis oculis exprimuntur. Quas licet non penitus infructuosas esse credamus (bono enim pro-

[1] « Frequenter per ineffabile *gaudium* et alacritatem spiritus saluberrimae conpunctionis fructus (d. i. das Gebet) emergit, ita ut etiam in clamores quosdam intolerabilis gaudii inmensitate prorumpat et cellam vicini iucunditas cordis et exultationis penetret magnitudo. Nonnunquam vero tanto silentio mens intra secretum profundae taciturnitatis absconditur, ut *omnem penitus sonum* vocis stupor subitae inluminationis includat... ac desideria sua gemitibus *inenarrabilibus* effundat ad Deum. Interdum vero tanta conpunctionis abundantia ac dolore suppletur, ut alias eam digerere nisi lacrimarum evaporatione non possit. » IX, 27. Diese Gebetstimmungen lassen sich aber nich immer erzwingen: « Nonnunquam cupiens ad similem me *lacrimarum conpunctionem totis viribus excitare* et... ubertatem illa *fletuum revocare* non possum, et ita oculi mei in modum cuiusdam durissimae silicis praedurantur, ut nulla prorsus ex eis umoris gutta destillet. Et ideo quantum mihi *in illa lacrimarum profusione congaudeo,* tantum doleo quod illam, *cum voluero, recuperare non possum,* » 28.

[2] « Non omnis *lacrimarum profusio* uno adfectu vel una virtute depromitur. aliter enim ille emanat fletus, qui *peccatorum* spina cor nostrum conpungente profertur....., aliter qui de *contemplatione* aeternorum bonorum et *desiderio* futurae illius claritatis exoritur, pro qua etiam uberiores lacrimarum fontes de intolerantia gaudii et alacritatis inmensitate prorumpunt, dum *sitit* anima nostra *ad deum* fortem vivum... Aliter profluunt lacrimae, quae absque ulla quidem letalium criminum conscientia, sed tamen *de metu gehennae...* procedunt. – est etiam aliud lacrimarum genus, quod non pro sua conscientia, sed *pro aliena duritia peccatisque* generatur..... Vel certe quales sunt lacrimae, de quibus in psalmo CI canitur: " quia cinerem sicut panem manducavi etc. " quas certum est non illo adfectu promi..., sed *pro anxietatibus vitae huius atque angustiis et aerumnis,* quibus iusti *in hoc mundo* deprimuntur. » IV, 29.

posito earum adtemptatur emissio...), ab his tamen qui in affectum iam transiere virtutum nequaquam debet hoc modo extorqueri profusio lacrimarum nec exterioris hominis magno opere adfectandi sunt fletus, qui etiamsi fuerint utcumque producti, *nunquam pertingere illam spontanearum lacrimarum poterunt ubertatem,* magis enim supplicantis animum suis conatibus detrahentes *humiliabunt atque ad humana demergent* et ab illa caelesti sublimitate *deponent,* in qua adtonita mens orantis indeclinabiliter debet esse defixa, eamque conpellent precum suarum intentione laxata erga steriles et coacticias lacrimarum guttulas aegrotare. » IX, 30.

Nun glaube ich, dies das Gebetweinen der christlichen Antike zweierlei Wurzeln hat; einerseits scheint es mir mit der *passio Christi,* (1) andererseits mit dem lauten Gebet des Altertums zusammenzuhängen. Die « Trauer um den Erlöser » ist charakteristisch für das Christentum; Sein Leiden ist das Leiden aller Christen und in der Passion der Märtyrer erneut sich Sein Schmerzensweg. Auch die Gebärde des *orans* erinnert an den Gekreuzigten; die Märtyrer sterben in dieser Gebetspositur, und der Gläubige erweist sich in ihr tagtäglich bereit, den Tod für seinen Glauben zu erdulden. « Paratus est ad omne supplicium ipse habitus orantis christiani, » schreibt einmal Tertullian. (2) Ist also der Grundton des christlich-religiösen Gefühlslebens tragisch, so wird sich auch das Gebet melancholisch gestalten müssen.

Das Gebet des Altertums – ob heidnisch, oder christ-

(1) Die liturgische Feier des « triduum sacrum » war in frühchristlichen Zeiten eine Andacht der Tränen, wie wir das von der hl. Silvia erfahren (S. Silviae vel Aetheriae Peregrinatio ad loca sancta, 34; 36, 2); am Karfreitag steigerte sich der Schmerz der Gemeinde in Jerusalem zu einem förmlichen ' imber lacrimarum: ' « Ad singulas lectiones et orationes tantus effectus et *gemitus* totius populi est, ut *mirum sit;* nam nullus est neque maior, neque minor, qui non illa die illis tribus horis *tantum ploret,* quantum nec aestimari potest, Dominum pro nobis ea passum fuisse. » 37, 7.

(2) Apolog. 30.

lich - scheint stets ein lautes gewesen zu sein. Siegfried SUDHAUS hat das vor langen Jahren deutlich erwiesen und seine Belege liessen sich neuerdings noch vermehren. (1)

Bis in das IV. Jh. wissen wir nur von lautem Gebet; leise oder gar stumme Gebete bilden Ausnahmen, die stets auf besondere Ursachen zurück zu führen sind. Die Kirchenväter der IV-VI. Jhe. kennen bereits das stille Beten, — ja die Forderung des lautlosen Gebetes wird immer kräftiger. Das laute Flehen wird zunächst als andachtstörend, dann allmählich als hoffärtig, daher unchristlich empfunden und verdrängt. (2) Wieder ist es Augustin, der in einer bisher kaum beachteten Stelle eines *sermo suppositicius,* diese Betgewohnheit in scharfes Licht stellt:

Ante omnia, fratres carissimi, quotiens orationi incumbimus, cum silentio et quiete supplicare Deo debemus: quia quicumque voluerit cum alta voce orare, omnibus iuxta se stantibus orationis fructum videtur auferre; rugitus tantum et suspiria vel gemitus audiantur; nam oratio nostra talis esse debet, qualis fuisse legitur sanctae Annae matris beati Samuelis; sic enim de illa scriptum est, quia flens orabat, et labia eius tantummodo movebantur, et vox penitus non audiebatur (I Reg. 11.). Audiant haec omnes et imitentur, praecipue illi, qui ita alta garrulitate sine ulla verecundia cum strepitu vocis orant, ut iuxta se alios orare non permittant. Oremus ergo, sicut dixi, cum suspirio, rugitu vel gemitu, secundum illud propheticum: « Rugie-

(1) « Lautes und leises Beten », AfRW, IX (1906), SS. 185-200. Im Jahrgang 1926 (345 ff) derselben Zeitschrift veröffentlichte ich unter ähnlichem Titel eine Anzahl von neueren Belegstellen, zumeist aus lat. Schriftstellern der christl. Antike. Ergänzeud möchte ich hier noch einige Stellen anführen, die das laute Beten von der einen oder der anderen Seite interessant beleuchten: GREG. MAGN. *Moral.* XXII, XVII, 43 (MIGNE, *P. L.*, 76, 238). - Zum ' Gebet im kämmerlein ' (Mt. 6, 7): SALVIANUS, *Ep.* IX, 13 (ed. Pauly p. 221). - Zum ' murmur: ' Firm. Matern. 22 (Halm 112).

(2) Es ist ein Verstoss gegen die christliche *modestia* und *verecundia;* vgl. AMBROS. *De off.* I, XVIII, 67, auch 70-71.

bam a gemitu cordis mei » (Ps. 37,9). Oremus, inquam, non voce sonante, sed conscientia ad Deum clamante. (1)

Wie beim Verstummen des lauten Lesens, (2) spielen auch hier praktische Rücksichten des Klosterlebens eine nicht geringe Rolle. Der hl. Benedikt schreib in seiner Ordensregel: « Expleto opere dei omnes cum summo silentio exeant... ut frater qui forte sibi peculiariter vult orare, non impediatur alterius inprobitate. Sed si alter vult sibi forte secretius orare, simpliciter intret et oret; non inclamosa voce, sed **in lacrimis** et intentione cordis, LII. Uebrigens begegnen wir in der Regel Benedikts gar häufig dem Gebetweinen: « mala sua *cum lacrimis vel gemitu cotidie in oratione* Deo confiteri, » IV; « non in multiloquio, sed *in... conpunctione lacrimarum* nos exaudiri scimus, » XX; » ... si *orationi cum fletibus,* lectioni et conpunctioni cordis... operam damus, » XLIX.

Diese Stellen sind nicht nur als Beweise für das *Verstummen* des christlichen Gebets im V-VI. Jh.: wichtig, sie enthalten auch wiederholt Ausdrücke, die ebenfalls darauf hinweisen, dass das Gebet dieses Zeitalters im Hauptsächlichen ein *suspirium,* ein *gemitus* war — oder hing das laute Gebet zumindest mit dem Wehklagen aufs engste zusammen. Es war eben ein *flendo orare:* dieser Ausdruck wird nicht nur bei Augustin, sondern in der altchristlichen Literatur ganz allgemein gebraucht Selbstverständlich zunächst im Zusammenhang mit der Reue; wir lesen bei Gregor dem Grossen:

« Qua in re hoc est salubre remedium, ut cum se mens ex memoria culpae reprehendit, hoc prius in oratione defleat, quod erravit; quatenus erroris macula cum fletibus tergitur, in petitione sua cordis facies ab auctore munda videatur; sed curandum nimis est, ne ad hoc rursus proruat

(1) MIGNE, *P. L.*, XXXIX, 2281.

(2) Vgl. BALOGH, « Voces Paginarum, » Beiträge zur Geschichte der lauten Lesens und Schreibens, Lpz., Dieterich, 1926.

quod se mundasse fletibus exsultat, ne dum deplorata iterum culpa committitur, in conspectu iusti iudicis ipsa etiam lamenta levigentur. » (1)

Die Ausdrücke *flendo canere, flendo precari, lacrimans* (oder *gemitu*) *orare, lacrimis ingemescere* etc. kehren in dieser Literatur immer wieder. So begegnen wir bei Prudentius Strophen, wie:

> te, Christe, solum novimus,
> te mente pura et simplici
> flendo et canendo quaesumus,
> intende nostris sensibus; (2)

und:

> Iesum ciamus vocibus,
> flentes, precantes, sobrii:
> intenta supplicatio
> dormire cor mundum vetat. (3)

Der Hymnus und der Psalter sind es, die die stärkste Rührung hervorrufen und der Hymnus schliesst sich dem Psalter an. Zumeist begleitet ein *imber lacrimarum* die Psalmenlektüre:

« Psalmus canitur, et ipsa etiam saxosa pectora molliuntur; videmus flere praeduros. » (4)

Somit scheint das Gebetweinen mit den völlig antiken Erscheinungen des lauten Gebets und des lauten Lesens aufs engste verflochten zu sein, ja teilweise in diesen zu wurzeln. Manche Zeugnisse deuten darauf hin, dass die « stereotypen Tränen » auch dem verstummten, also verinnerlichten Gebet treu geblieben sind. Nur in aller Kürze möchte ich hier einige Sätze aus den Psalmen-Homilien des hl. Hiero-

(1) *Moralia*, X, XV, 28. (MIGNE, *P. L.*, 76, 936).
(2) Hymnus matutinus, *Cathemerinon* II.
(3) Hymnus ad galli cantum, *Cathemerinon* I.
(4) AMBROSIUS. *Praef. in Ps.* I, 10. — Von der estatisch-schluchzenden Psalmenlektüre Augustins war schon zu Beginn die Rede.

nymus anführen, in denen zumeist von einem *clamor cordis,* also von einem verinnerlichten Gebet die Rede ist, daneben aber die *lacrimae* und *gemitus* durchaus nicht bildlich zu verstehen sind:

« Clamor in scripturis, non vocis, sed cordis est. – Quando igitur *gemitus* noster et conscientia deprecatur, istum clamorem intellegit Deus; unde dicit et Hieremias: « non sileat pupilla oculi mei. »

« Quomodo *clamamus in cordibus nostris,* quando gemitu Dominum deprecamur; sic quando *lacrimas* ad Deum fundimus, eo tempore pupilla oculi nostri clamat ad Dominum. » [1]

« Videte ergo quod et pupilla oculi nostri non tacet: sed quotienscumque lacrimas proferimus, totiens *clamamus* ad Deum manibus nostris. » [2]

« Ad Dominum, inquit, cum tribularer clamavi, et exaudivit me ». Tunc exaudimur a Domino, quando non simplex vox, sed tribulatio clamat ad Dominum. [3]

« Domine clamavi ad te, exaudi me. Moyses stabat cum populo... et undique angustia illi erat. In illo tempore lacrimatus est. Ad Deum, et continuo Deus ad eum: « quid *clamas* ad me? » Dum *cum silentio orabat,* auditus est: scriptura autem non meminit quod locutus sit, sed tantum quod lacrimatus sit. » [4]

« Exultationes Dei in gutture eorum »; utique qui clamat, non in gutture clamat, sed in labiis: hoc est, non clamat in gutture, sed clamat in labiis; et quomodo hic dicit... « clamantes in cordibus nostris, Abba pater »; vox quae clamat ad Deum, non est labiorum, sed cordis est. [5]

(1) *Tract. de Ps.* v. Anecd. Maredsol. III, 2, ed. G. MORIN, p. 11.
(2) EBDA. Zu den Worten des *Ps.* LXXVI: « manibus meis nocte. » p. 50.
(3) EBDA. p. 177.
(4) EBDA. p. 268.
(5) EBDA. p. 314. Vgl. auch die oben mitgeteilte Stelle aus der Regula Benedicti: c. LII.

Ja, nach der Auffassung der Zeit muss der Prediger bestrebt sein, seine Gemeinde bis zu Tränen zu rühren: « Docente te in ecclesia, non clamor oculi, sed gemitus suscitetur: lacrimae auditorum laudes tuae sint..., » schreibt Hieronymus, *Ep*. 52. ad Nepotianum.

Man betrauert aber nicht bloss seine eigenen Sünden, man versenkt sich nicht nur mit pietätsvoller Trauer in Christi Leidensgeschichte, — man schluchzt nicht allein vor den Gräbern der Märtyrer: auch eine Bitte wird flehentlich Gott vorgetragen, die laute Stimme genügt nicht um die *Vergebung* einer Sünde von Gott zu erlangen: nur Tränen reichen dazu aus:

« Quamquam sciam... pro timore quem singuli debemus Deo vos quoque illic adsiduis orationibus et enixis precibus instanter incumbere, admoneo tamen etiam ipse religiosam sollicitudinem vestram ut ad placandum atque exorandum Deum non voce sola, sed et ieiuniis et lacrimis et omni genere deprecationis ingemescamus. » (1)

Der Zusammenhang des antikchristlichen *lauten* Gebets mit dem Weinen, — der religiösen Rührung überhaupt, mit den Tränen wird uns das Verständnis einiger Stellen in Augustins Werken erleichtern. Ueberdies haben wir hier noch versucht, die Erscheinung des frühchristlichen Gebetweinens zu beleuchten, die ja vielleicht nicht ganz unbekannt war, (2) aber bisher keine Beachtung gefunden zu haben scheint. Und doch haben wir es hier mit einem Stück christlicher Antike zu tun, mit einer höchst merkwürdigen Sitte, die mit dem Altertum völlig verloren ging. Zuerst erstarb das laute Gebet, dann hörte auch das Gebetweinen auf. Das

(1) CYPR. *Ep*. XI, 1.

(2) HEILER erwähnt in seinem Buche « *Das Gebet* » (Mchn, 1918, S. 73), dass « in der altchristlichen Volksreligion die Tränen « eine nahezu obligatorische Zugabe » zu einem jeden Gebet an die Märtyrer [?] bilden. Die Bittenden vergiessen mitunter ganze Ströme von Tränen und benetzen mit ihnen das Grab des Heiligen. »

Gebet des Mittelalters war bereits stumm und gehalten. Die ' religiöse Scheu ' der Nordens beeinflusst siegreich die Sitten der christlich-Kirchlichen Lebens. (1)

Budapest. JOSEPH BALOGH.

(1) Die Gewohnheiten des Kirchenlebens in den südlichen und lateinischen Länder scheinen auch heute noch allmählich *nördlicheren* Sitten ihren Rang abzutreten. Auch in Italien wird der *Applaus* in der Kirche immer seltener; – bekanntlich pflegt der hl. Vater in San-Pietro mit stürmischem Händeklatschen begrüsst zu werden. – In der kleinen Kirche auf dem Forum Romanum, SS. Cosma e Damiano hörte ich noch vor zwei Jahren inmitten der herrlichen Predigt eines Franziskanermönches erregte Demonstration; man schrie « *evviva Maria,* » denn es war der erste Tag der Mai-Andachten. In Mittel- und Nordeuropa sind solche Szenen gänzlich undenkbar, und auch das italienische Publikum kommt von diesen althergebrachten Gewohnheiten allmählich ab.

IL RITMO NELLE COMPOSIZIONI LITURGICHE DEL « CODEX SACRAMENTORUM BERGOMENSIS. »

CAPO III.

RITMO FINALE.

A. – SCANSIONE RITMICA.

Ma la sede sovrana del ritmo è la fine di frase o cadenza: « *Hoc aures expectant: hic laus omnium declamantium.* » [1] Se il gioco armonioso di tutti gli elementi che concorrono alla grazia e alla beltà di un'opera musicale, deve farsi sentire nel tessuto tutto intero della composizione, tuttavia è principalmente alla fine dei membri e dei periodi che la melodia deve essere più scorrevole, il ritmo più gradevole, l'accordo fra le parole e la musica più sentito. [2] Così nel linguaggio, che è la musica prima e la più naturale. Le cadenze si distinguono in *finali* e *intermedie:* quelle chiudono l'intero periodo, queste le parti secondarie: i membri, le frasi, gli incisi. Di maggiore importanza sono tutte le cadenze finali e le intermedie, che sono in relazione più diretta colla finale, come ad esempio, la chiusa di una protasi rispetto all'apodosi, oppure la chiusa di una frase che colla finale forma parallelismo od opposizione di concetto.

(1) Cfr. QU. Loco citato.
(2) Cfr. *Paléographie musicale,* III, pag. 14.

Io ho esaminato tutte le cadenze del Sacramentarium di Bergamo. Ecco i miei risultati quanto alle cadenze finali sotto l'aspetto accentativo:

Cursus planus	551	pari al	35.82%
Cursus tardus	319	» »	20.81%
Cursus velox	488	» »	34.26%
Cursus trispondaicus	120	» »	8,30%
Eccezioni	42	» »	2,70%
Totale	1520		

Cioè: sopra 1520 finali – quante sono le composizioni del Sacramentarium di Bergamo – [1] se ne sono trovate 551 di tipo ! . . ! . che è il « cursus planus; » 319 di tipo ! . . ! . . che è il « cursus tardus; » 488 di tipo ! . . . . ! . che è il « cursus velox; » e 120 di tipo ! . . . ! . che è il « cursus trispondaicus. »

Appena le sotto elencate 42 finali non rientrano in nessuna di queste categorie:

1	credentium vota perfice (nella ediz. di Solesmes)	N°	1
2	reddas audientiam	»	12
3	Apostolis et Martyribus	»	22
4	Intercessione custodiamus	»	86
5	pertingere consortium	»	120
6	eius exultemus gloria	»	126
7	gloriae sociaretur	»	230
8	efficiantur mentes	»	259
9	indicant liberationem	»	263
10	corda dirigas	»	297
11	liberes insidiis	»	323
12	percipiamus emolumentum	»	395

[1] I Benedettini nella loro edizione sono arrivati a contare fino al 1644, ma io ho tralasciato le Orazioni ed i Prefazi che essi hanno riportato in calce da altri manoscritti.

13 Adquiratur immortalitas . . . . N° 410
14 esse placitos . . . . » 421
15 populum sanctum Dei . . . . » 506
16 populo sancto Dei . . . . » 508
17 corpus et sanguis fiant . . . . » 657
18 peccata nostra . . . . » 730
19 Participatione regenerentur . . . . » 752
20 capiant exequi . . . . » 781
21 corpus et sanguis fiant . . . . » 794
22 nos gloriosa protegat . . . . » 871
23 absolvant a peccatis . . . . » 874
24 adversa reformidare . . . . » 910
25 vota perfice . . . . » 924
26 valeant apprehendere . . . . » 1109
27 adepti sumus . . . . » 1164
28 (imploret) reddere beneficia . . . . » 1222
29 donis reficiamur . . . . » 1245
30 corda dirigas . . . . » 1262
31 nostris habitationem . . . . » 1271
32 perfrui laetitia . . . . » 1287
33 proficiat prosperitatem . . . . » 1288
34 merear accipere . . . . » 1298
35 inveniar iustificatus . . . . » 1303
36 ministrare merear . . . . » 1308
37 digni efficiantur . . . . » 1332
38 semper inveniamus . . . . » 1384
39 atque infirmitatibus . . . . » 1469
40 confoveri iubeas . . . . » 1507
41 resuscitari iubeas . . . . » 1509
42 ostende virtutem tuam . . . . » 1539

Dando uno sguardo a queste eccezioni si può subito eliminarne parecchie. E, prima di tutto, i numeri 4 - 7 - 12 19 - 29 - 33 - 35 - 37 - 38, non sono che « cursus planus » senza cesura, cioè costituiti di una sola parola. Il N° 9 e il 31 sono « cursus trispondaicus » senza cesura. Il numero

15 e il 16 si possono considerare come « cursus velox. » [1] Il N° 22 e 23 « absolvant a peccatis » e « adversa reformidare « sono svarioni del copista o del proto: il Codice porta « *absolvant peccatis* » e « *adversa formidare* » che sono cadenze regolari: « planus » e « trispondaicus. »

Delle altre 27 eccezioni, la prima e la 25ª sono forse errori dell'amanuense che ha scritto « *perfice* » invece di « *perficias*, » come ha il Sacramentario Gelasiano.

Così pure la 2ª, la 5ª e la 14ª. Qualche amanuense, poco intelligente di ritmo, ha scritto « *audentiam* » invece di « *auditum* » (2ª); « *pertingere* » invece di « *pertinere* » (5ª) e « *placitos* » invece di « *placatos* » (14ª); e fu imitato da tutti, perchè queste sono le lezioni di tutti i manoscritti a noi pervenuti della liturgia Ambrosiana, e sono state accolte nella edizione tipica del Messale Ambrosiano. Invece nel Sacramentario Leoniano e nel Gregoriano si trovana le stesse orazioni con la clausola: *reddas auditum, pertinere consortium* ed *esse placatos* che sono regolarissime.

La 3ª, la 6ª, la 8ª, la 13ª, la 18ª, la 22ª, la 28ª la 34ª e la 42ª si possono eliminare con un piccolo spostamento molto ovvio; così otterremo per clausula nella 3ª *donare iussisti,* nella 6ª *gloria esultemus,* nella 8ª *mentes efficiantur,* nella 13ª *immortalitas adquiratur,* nella 18ª *nostra dimitte,* nella 22ª *gloriosa nos protegat,* nella 28ª *reddere imploret,* nella 34ª *accipere merear* e nella 42ª *ostende virtutem,* ovvero, contando l'iato, *virtutem ostende.*

La 19ª *capiant exequi* sarebbe un « cursus tardus, » ma è uno sbaglio del copista, in luogo di un « cursus velox » capiant exequendi, come c'è anche nella edizione tipica del Messale Ambrosiano.

E così ne sarebbero eliminate altre quattordici. Delle dodici rimanenti, cinque, cioè la 17ª, la 21ª, la 27ª, la 36ª e

(1) Anche i num. 3, 26, 28 sarebbero « cursus velox » con la terminazione sdrucciola, invece di piana.

la 40ª si potrebbero eliminare ancora con degli spostamenti, sebbene un po' meno ovvî dei precedenti. Così otterremo:

17 e 21 *corpus fiant et sanguis*
ovvero *fiant corpus et sanguis*
27 *sumus adepti*
36 *merear ministrare*
40 *iubeas confoveri.*

Nella 10ª e 30ª è forse rimasta nella penna dell'amanuense un pronome. Infatti il Sacramentario Gregoriano ha: « *corda tu dirigas.* »

Non resterebbero che 5 eccezioni: l'11ª, la 26ª, la 32ª, la 38ª e la 41ª.

L'11ª è la finale del Prefazio del secondo lunedì di Quaresima che giova riportare:

Vere dignum.....
et pietatem tuam supplici devotione deposcere
ut ieiunii nostri oblatione placatus,
et peccatorum nostrorum nobis concedas veniam
et nos a noxiis liberes insidiis.

Come si vede, questo prefazio somiglia molto a una colletta, ed è ritmicamente ben costruito. La simmetria è perfetta. Sono bene curati gli inizii delle singole frasi che partono tutte da un monosillabo. C'è perfino l'assonanza iniziale o allitterazione in quei « *de*votione-*de*poscere, » e « *no*strorum *no*bis », « *no*s a *no*xiis, » e la rima completa nelle parole « devoti*one*-oblati*one.* » Ma delle quattro clausule che contiene, mentre le prime due sono perfette, la terza e l'ultima zoppicano. Perchè? Gerbert ha trovato nel Messale di S. Eligio lo stesso Prefazio con queste varianti negli ultimi due stichi:

Et nobis nostrorum peccatorum veniam concedas, (cursus trisp.) et nos noxiis liberare digneris incursibus, (cursus tard.).

Era questa la lezione originale? Non oso affermarlo. Ma nessuno vorrà negare alla variante di S. Eligio qualche probabilità.

La eccezione N° 26 appartiene all'ultima preghiera della Messa per l'Esaltazione di S. Croce, la quale, non è antica. (1)

Adesto familiae tuae, quaesumus, clemens et misericors Deus, ut in adversis et prosperis eius preces exaudias, et nefas adversariorum per auxilium sanctae crucis digneris conterere ut portum salutis tuae valeant apprehendere,

Così la 32ª che è una nota orazione alla Madonna:

Concede nobis famulis tuis, quaesumus, Domine Deus,
perpetua mentis et corporis prosperitate gaudere.
et gloriosa beatae Mariae semper virginis intercessione
a praesenti liberari tristitia
et futura perfrui laetitia.

A me pare che in questi due luoghi il compositore, per amore dell'assonanza e della rima, abbia trascurato la cadenza accentativa più armoniosa che gli sarebbe stata facile ottenere cambiando di posto le due ultime parole. Così non ha fatto *apprehendère valuit* per avere l'assonanza con *digneris conterere*, e non ha fatto *laetitia perfrui* per avere la rima con *liberari tristitia.* Questa spiegazione si può applicare anche al N° 8: se la lezione originale è davvero *efficiantur mentes*, il compositore deve avere avuto di mira l'assonanza col precedente *sentiant supplicantes*.

L'eccezione 39ª appartiene a una orazione « *super aquam et sal et animalia*, » che non ha nulla di ritmico. Ad ogni modo, mettendo un accento secondario sopra l'*in* invece che sul *fi* di *infirmitatibus*, si avrebbe un « cursus tardus » senza cesura.

(1) Secondo il Prof. Bernareggi, autore della « Notizia liturgica » premessa alla traduzione del Messale Ambrosiano (Milano 1923, p. 67), la festa dell'Esaltazione di S. Croce del 4 Settembre fu introdotta a Milano nel 1150. Ma nel Codice di Bergamo essa potè entrare per imitazione del rito romano fin dal secolo VII. Cf. DUCHESNE. *Origines du culte chrétien.* 2ª ediz., p. 264.

Anche l'orazione « ante sepulcrum priusquam corpus sepeliatur » a cui appartiene la finale 41ª (Solesmes, 1509), non ha ritmo accurato e perciò non è probabile che la lezione genuina sia stata *iubeas suscitari* invece di *resuscitare iubeas*, come si sarebbe tentati a correggere. (1)

In generale, leggendo il Codice di Bergamo in quella parte che va dal capitolo CCXXVII al cap. CCXCIV e abbraccia le « *Missae in cotidianis diebus*, » le « *Missae votivae*, » quelle « *pro defuntis* » e « *pro variis necessitatibus* » e le « *benedictiones* », si è colpiti da questo fatto curioso: accanto a composizioni brevi ed esatte nella osservanza del ritmo, ce ne sono altre più ampollose, più lunghe e trascurate nel ritmo. Evidentemente le prime sono le più antiche; però i nuovi redattori nel riportarle talora hanno mutato qualche cosa e poi hanno aggiunto nuove composizioni di loro testa, nelle quali il ritmo esulava od anche entrava inconsciamente a seconda dell'ignoranza o della perizia liturgica del compositore. È così che alcune Messe appaiono affatto stravaganti per la struttura, per il concetto e per l'ibridismo delle composizioni ora ritmiche, ora aritmiche. È così d'altra parte che troviamo l'applicazione delle regole del ritmo anche in alcune orazioni o prefazi o benedizioni che con tutta probabilità furono composti nei secoli VII-IX. Ora, quasi tutti gli studiosi sono concordi nell'affermare che la prosa ritmica è scomparsa dalla letteratura di tutta quest'epoca. Ma come è scomparsa? D'un tratto o a poco a poco? È scomparsa assolutamente in tutti i paesi e per tutti i generi letterari o rimane qua e là? Questioni difficili che attendono ancora una risposta precisa. Dom. H. Quentin in una sua nota, pubblicata a Roma 1920, trova l'osservanza del ritmo nelle lettere latine di Sant'Agatone e San Leone II°, Papi della seconda metà del secolo VII, e

(1) S'intende che parecchie di queste correzioni sono state messe qui più per esercizio rettorico che per la persuasione che appartenessero all'originale.

nella prosa di Anastasio il Bibliotecario, scrittore del secolo IX. [1] Quanto alla Liturgia, io credo che l'orecchio stesso, avvezzo al ritmo delle antiche composizioni, ripetute negli uffici divini, abbia condotto molti dei nuovi compositori dei secoli VII-IX, quelli più attenti e di gusto più fine, a osservarlo quasi inconsciamente anche nelle loro nuove produzioni.

L'esame che io ho fatto delle cadenze finali, lo potrei ripetere per le intermedie. Da uno sguardo anche superficiale, risulta subito che le eccezioni vi sono più numerose: ritorna sovente una specie di « cursus » più breve, cogli accenti sulla penultima e sulla quartultima: « *sancti Deus,* » ovvero sulla terzultima e sulla quartultima, se l'ultima parola è sdrucciola: « *hostes conteras* »; ma in generale le cadenze regolari dei quattro cursus sono ricercatissime. Ne darò più avanti qualche saggio. Intanto mi par lecito concludere che, salvo pochissime eccezioni, il ritmo delle composizioni Liturgiche è ben osservato in tutto il nostro « Codice », almeno dal punto di vista accentativo. [2]

B. – Scansione metrica.

Potremo noi ripetere lo stesso anche dal punto di vista quantitativo? Lo si vedrà dai risultati dell'analisi. Ma a chi intraprende lo studio delle clausule dal punto di vista quantitativo, si affacciano molte questioni preliminari di non facile soluzione. Anzitutto, quale criterio di scansione adoperare? Quali leggi prosodiche seguire? Si deve tenere conto delle sillabe lunghe per posizione o soltanto delle lunghe

(1) Quentin, « Note sur les originaux latins des papes Honorius, S. Agathon et Léon II. » Io ritengo, contro l'opinione dell'autore, che il ritmo di queste lettere, come pure quello della prosa di Anastasio il Bibliotecario, sia accentativo, non metrico.

(2) La conclusione può valere per tutta la liturgia Ambrosiana antica essendo quasi nulla la diversità tra il « Codex Sacramentorum Bergomensis » e gli altri Codici di questa liturgia.

per natura? Si conteranno i piedi secondo le parole o si scandirà indipendentemente dalla divisione delle parole? E quanti piedi bisognerà contare, perchè la clausula metrica sia perfetta? E, riguardo al « concursus vocalium », come ci si dovrà regolare? Ammettere lo « hiatus » o l'elisione? Insomma, come si arriverà a determinare le clausule metriche e a distinguerle da quelle che non lo sono? Molti metodi sono stati proposti e seguiti. Li possiamo ridurre a cinque: i primi tre deduttivi, gli altri due induttivi.

1) Dei metodi deduttivi, ha avuto un'accoglienza del tutto sfavorevole ed è stato universalmente scartato il metodo Previtera. Questo autore non ha fiducia nella statistica e si ispira a questa idea paradossale, che per arrivare alla conoscenza delle clausule metriche, bisogna partire da idee preconcette; salvo poi a contraddirsi nella pratica dove anch'egli ricorre al metodo induttivo, di cui la statistica non è che l'umile ancella.

2) Il metodo della « responsio » fu proposto prima da Ernesto Müller. Esso ha trovato un caldo fautore tra noi in Luigi Ceci, profesore di glottologia alla Università di Roma, ed è molto in voga anche oggi. Secondo questo metodo « il ritmo non sta nella clausula isolata, ma nell'armonico intreccio e sopra tutto nella responsione delle clausule ». (1)

« Duabus... his rebus, scrive lo Zander, (2) numeri Ciceroniani vis maxime continetur: *delectu* et *congruentia* clausularum.....: delectu enim efficitur vel ut ex iis quibus utitur clausulis, alias, quae magis placent, usurpet saepius, alias quae minus, admittat rarius; congruentia vero in compositione complurium, etiam Ciceronis tantum valet, ut non modo frequentiores clausulae, sed etiam illi numeri, qui probentur minus, iterentur constanti observantia. » Ecco dunque la regola per distinguere le clausule metriche; si guardi se sono o no ripetute. Esse infatti non sono armoniose se non per

(1) Cfr. Ceci, o. c. pag. 7.
(2) Zander, « Eurythmia Ciceronis », pag. 156.

effetto della loro ripetizione e solo così sono usate nella prosa metrica, a differenza della non metrica.

3) Un altro metodo deduttivo, che ha incontrato e incontra molta fortuna, è quello che il Bornecque chiama « tedesco », benchè sia sostenuto anche da studiosi francesi di grido, come Emilio Thomas e Luigi Laurand. Ne possiamo trovare la legge in queste parole, scritte da Norden nella sua « Kunst-prosa » pag. 930. « Osservavano la legge delle clausule soltanto, gli scrittori presso i quali dominano le forme originali della clausula, senza lunghe irrazionali o sciolte, e cioè il cretico coreo puro — ⏑ — — ⏑; il dicretico puro — ⏑ — — ⏑ — e il dicoreo puro — ⏑ — ⏑ ».

4) Dei metodi induttivi il primo è quello che Bornecque chiama « francese » [1] e i cui principali fautori sono, oltre il Bornecque stesso, l'Havet e il Candel. È un metodo induttivo tipologico, in quanto che considera i piedi come intimamente legati alla parola. Con questo metodo, dopo aver classificato secondo i varii tipi *feram*, *ferrent*, *ferantur*, ecc. tutte le parole finali di periodo o di frase, si indaga l'influenza che ciascun tipo ha esercitato sulla parola precedente. In questa classificazione l'Havet tiene conto delle parole della stessa forma metrica, senza curarsi del numero di sillabe. Per lui *ferrent* è uguale a *faciat;* Bornecque invece tiene conto anche del numero di sillabe. I dati così ottenuti, messi in confronto col numero di volte che sarebbero occorsi, se le parole fossero state scelte a caso nella lingua, mostrano quali clausule o combinazioni di parole siano ricercate e metriche e quali no.

5) L'altro è il metodo proposto da Zielinski [2] e da De Jonge, [3] e consiste nel rilevare tutte le clausule di un'opera, classificarle secondo il loro numero e considerare come più ricercate, ossia come metriche, le più usate.

(1) Cfr. Bornecque, o. c. pag. 214.

(2) Cfr. Zielinski, Tavola finale della sua Opera su Cicerone.

(3) Cfr. De Jonge, « Les clausules métriques dans S. Cyprien. » Louvain, 1905, pag. 58.

A quale di questi cinque metodi daremo la preferenza? Dirò candidamente che nessuno dei cinque mi soddisfa. Tutti hanno i loro difetti e non leggeri. Il metodo francese è troppo complicato in se stesso e nel suo termine di paragone, la lingua. Il metodo Zielinski-De Jonge non è sicuro; perchè, come ha bene osservato il Bornecque, con questo metodo tutti gli scrittori latini risulteranno metrici, giacchè in tutti ci saranno tipi di clausule prevalenti sulle altre. Del metodo Previtera ho già detto l'incongruenza e l'accoglienza sfavorevole.

Il metodo della « Responsio » non mi sembra risultare concorde coi fatti e colle dottrine degli antichi; almeno ciò non mi pare ancora dimostrato. E poi non si capisce come proprio la ripetizione di una clausula possa far sì che essa sia metrica. Logicamente, o la clausula è già metrica, e allora la ripetizione non la costituisce tale, o non è, e allora la ripetizione non può che riprodurla nella sua natura ametrica. Insomma la ripetizione ci aiuterà qualche volta a conoscere quali sieno le clausule metriche in un'opera; esse infatti sono ripetute appunto perchè metriche ossia più armoniose; ma non ci dirà da sè sola se esse siano metriche, e quali siano metriche, quali no. Nè mi accontento della riserva fatta dallo Stampini alle parole sopra citate dallo Zander. (1) Lo Stampini è dispostissimo, in tesi generale, ad ammettere che nel periodo ogni clausula non è ritmica per sè, ma, « si congruenter iteretur. » Senonchè, gli pare che, come nella nostra canzone a strofe libere, non solo gli endecasillabi e i settenarii si trovano variamente disposti e rimati diversamente nelle diverse strofe, diversamente composte anche per i numeri dei versi, ma si hanno qua e là versi che non fanno rima con gli altri; così nei periodi ritmici Ciceroniani, vari per ampiezza e per « numerus », si può talora trovare, in mezzo a clausule che si rispondono « con-

(1) Cfr. E. Stampini, aggiunta alla Introduzione dell'Orator. Chiantore. 1920, p. XXVII.

gruenter », qualche clausula isolata, non iterata, senza che per questo venga ad essere pregiudicata la compagine ritmica del periodo. « Dunque, egli conclude, il periodo ritmico Ciceroniano rassomiglia, quanto al « numerus », a tali strofe libere della canzone italiana per rispetto alla rima; l'essenziale è che non sia manomesso il principio generale, che i numeri devono rispondersi nel periodo ritmico come i versi nella canzone devono rispondersi mediante la rima. » No, la falla aperta affonda la nave. A me pare che la « responsio » o non ammetta eccezioni o le debba ammettere tutte. Io non nego che ci siano in Cicerone e negli altri scrittori di prosa metrica delle rispondenze o ripetizioni di clausule. Dirò anzi che questi scrittori miravano con ciò ad ottenere un effetto euritmico speciale. Soltanto credo di non dover ammettere che essi l'abbiano fatto sempre, come vogliono il Ceci e lo Zander, e neppure per regola generale, come vuole lo Stampini. Non è questa dunque la via da tenere per distinguere gli scrittori metrici e le clausule metriche.

Il metodo che ha meno difetti mi sembra ancora quello di Norden.

Ma alcuni studiosi, visto che la legge formulata dal Norden, non aveva la pretesa di indicare tutte le clausule metriche e dava soltanto il modo di scoprire con rapidità e sicurezza se, in una determinata opera, un autore è metrico o no, alcuni studiosi, dico, hanno avuto la cattiva idea di completarla, facendo entrare per mezzo di addizioni, in questa legge, tutte le clausule possibili.

Così Skutsch [1] vi introduce le lunghe irrazionali e la risoluzione delle lunghe. I. Wolff [2] aggiunge un quarto tipo, già notato da E. Müller [3] tra le clausule Ciceroniane più usate, e dà questo prospetto delle forme metriche latine:

(1) Cfr. *Philologus*, 1902, pag. 193.
(2) WOLFF, « De clausulis Ciceronianis », pag. 193.
(3) MUELLER, « De numero Ciceroniano », Berolini, 1886.

A:	1 – ⏑ – ⏑		C:	8 – ⏑ – – ⏑ –
	2 – – – ⏑			9 – – – – ⏑ –
	3 ⏑ ⏑ ⏑ – ⏑			10 – ⏑ ⏑ ⏑ – ⏑ –
B:	4 – ⏑ – – ⏑			11 ⏑ ⏑ ⏑ – – ⏑ –
	5 – ⏑ ⏑ ⏑ – ⏑			12 – ⏑ ⏑ – – ⏑ –
	6 ⏑ ⏑ ⏑ – – ⏑		D:	13 – ⏑ – ⏑ –
	7 – ⏑ ⏑ – – ⏑			14 – ⏑ ⏑ – ⏑ –

Nè basta. Si è voluto da taluni ammettere anche lo spostamento, ossia lo scambio tra lunga e breve, in modo da ottenere, per esempio, invece di – ⏑ – – ⏑ *more dicendi*, – – ⏑ – ⏑ *morem canendi* o ⏑ – – – ⏑ *viam demonstra;* si è aggiunto un quinto, anzi un sesto tipo ai quattro principali del Wolff, cioè la chiusa di esametro e quella di pentametro; [1] si è voluto calcolare come breve la finale dell'ablativo singolare della prima e della seconda declinazione, le finali in *ae* della prima declinazione e la finale dell'infinito passivo. [2] Lasciamo stare queste esagerazioni e limitiamoci al prospetto del Wolff. A me pare di poter applicare anche ad esso quello che il Prof. Sabbadini applicava agli schemi di Zielinski: « una vera alchimia algebrica con la quale tu trovi il ritmo anche dove non c'è. » [3]

Che dire dunque per dare una risposta più precisa e particolare alle domande che mi sono rivolto? Mi atterrò come criterio di scansione alle stesse leggi prosodiche seguite dai poeti e dai prosatori dell'età classicà, ossia da Cicerone e da Virgilio. Per questa ragione: che ora studiamo il nostro Codice unicamente dal punto di vista quantitativo

(1) De Groot, « De numero oratorio latino commentatio ». Groningae, 1919.

(2) Schmiedeberg, « De Asconi codicibus et de Ciceronis Scholiis Sangallensibus », Breslau 1905.

(3) Cfr. « Rivista di filologia e di istruzione classica, » 1920, p. 354. In questo articolo il Sabbadini ha dimostrato argutamente che con lo specchietto di De Groot si potrebbero trovare le clausule nell'opera latina del Guarino, il quale certamente o non conobbe o abborrì la prosa ritmica.

o metrico. Ora è indubitato che la maggior parte delle licenze prosodiche dopo Cicerone e Virgilio sono dovute all'influenza sempre crescente dell'accento. Nel determinare i piedi non mi terrò legato strettamente alle parole, secondo il sistema del Bornecque. Egli crede in ciò di seguire i grammatici antichi. Questi, è vero, contavano i piedi per divisione di parola, ma non sempre e non tutti, non certamente Cicerone; infine questo loro metodo non era affatto scientifico; e forse bisogna vederci un influsso latente del potere dell'accento. Tuttavia terrò conto della cesura. Non che essa importi molto dal punto di vista quantitativo, anzi crederei col Di Capua che « corde curramus », per quantità è perfettamente equivalente a « conferant vitam »; ma è un fatto che in nessun periodo e in nessuno scrittore di prosa metrica, la cesura venne del tutto trascurata. Considererò i due ultimi piedi: questi soli sono strettamente necessari per la clausula; il che non vuol dire, come ben avverte il Sabbadini, (1) che essa non possa abbracciare anche il terz'ultimo e perfino il quart'ultimo. Nell'incontro di vocali mi regolerò a questo modo: conterò l'« hiatus » e l'« elisione » a seconda che ne risulterà una clausula migliore dal punto di vista accentuativo. Così dirò che c'è elisione in *corde-evellamur* e in *indulgentiam‿obtineat* e invece c'è « hiatus » in *corde eripuit* e in *indulgent*iam ob*tinere*. Questa maniera di procedere mi pare giustificata dal fatto certo che il ritmo quantitativo è venuto lentamente a sfociare nel ritmo accentuativo. Ecco i nuovi risultati: (2)

I 551 « cursus planus » metricamente così ripartiti:

449	di	tipo	*cōrdĕ cūrrāmŭ̄s*,	che è la forma		1γ	di Zielinski
40	»	»	*sēmpĕr īn nōbĭ̄s*	»	»	$1\gamma^{\delta}$	»
7	»	»	*cōntŭlīt vītăm*	»	»	1^{δ}	»
22	»	»	*nūnquām cĕssēmŭ̄s*	»	»	1^{δ}	»

(1) Cfr. R. Sabbadini, I tre libri « De Officis di M. T. Cicerone, » Chiantore, 1924, pag. XX.

(2) Questa classificazione dal punto di vista quantitativo io non l'ho eseguita sul testo, ma sulle risultanze della prima classificazione accentuativa.

6 di tipo *nūnquām dĕēssĕ̄t*

16 » » *dōnă sălūtĭ̄s* (chiusa di esametro)

3 » » *pērpĕtŭām pācĕ̄m*

1 » » *āngĕlĭcīs chŏrĭ̄s*

3 » » *grātĭās ăgă̄t* che è la forma 4δ di Zielinski

2 » » *tŭāe cōmmēndĕ̄t*

1 » » habi*tāntēs ĭn ĕŏ̄*

Nei 319 « cursus tardus » abbiamo:

152 claus. di tipo *sēmpĕr ōbtĭnĕă̄t*, che è la forma $1^3\gamma$ di Zielinski

15 » » praedi*cārĕ̄ quōd dŏcŭĭ̄t* » $1^3\gamma\delta$ »

53 » » *nōstră sūbstāntĭă̄* » 2γ »

32 » » *āgnŭs ēst ēdĭtŭ̄s* » 2γδ »

5 » » *fīĕrī pārtĭcĕ̄ps* » 2δ »

34 » » *dīgnōs ēffĭcĭă̄t*

8 » » *sūmpsĭt ĭnĭtĭŭ̄m*

3 » » *delērī făcĭnŏră̄*

2 » » *fĭdēs ăpĕrĭă̄t*

4 » » li*quōrēs prōdūcĕrĕ̄t*

4 » » reple*āmŭr ĕdulĭ̆̄s*

2 » » coe*lēstĭă dŏcĕă̄t*

2 » » in *ănĭmā sēntĭă̄t*

1 » » lu*cĭfĕrūm trĭbŭă̄s*

1 » » con*cēdās fĭdēlĭbŭ̄s*

1 » » *sŭō ōbtĭnĕă̄t*

Nei 488 « cursus velox » troviamo:

118 clausale di tipo *grātĭām cōnsĕqūamŭ̄r* che è la forma $1^3\gamma$ di Zielinski

81 » » *prāemĭă lārgĭātŭ̄r*

74 » » *prĕcĭbūs cōnsĕqūamŭ̄r*

31 » » *prĕcĭbŭs āssĕquāmŭ̄r*

23 » » *rēppŭlīt vĕtūstātĕ̄m* che è la forma 1β di Zielinski

11 » » con*tāgĭă vĕtūstātĭ̄s* » » »

12 » » *ăgĕrĕ̄ vălĕāmŭ̄s* » » »

CLAUSOLE DEL *CODEX SA*

FORME QUANTITATIVE

CURSUS PLANUS	1 γ	– ◡ / – – ≚	Corde curramus	449	volte
	1 γδ	– ◡ / – / – ≚	semper in nobis	40	»
	1 δ	– ◡ – / – ≚	contulit vitam	7	»
	4 δ	– ◡ – / ◡ ≚	gratias agat	3	»
				499	»
CURSUS TARDUS	1³γ	– ◡ / – ◡ ◡ ≚	semper obtineat	152	»
	1³γδ	– ◡ / – / ◡ ◡ ≚	esse quod docuit	15	»
	2 γ	– ◡ / – – ◡ ≚	nostra substantia	53	»
	2 γδ	– ◡ / – / – ◡ ≚	agnus est editus	32	»
	2 δ	– ◡ – / – ◡ ≚	fieri particeps	5	»
				257	»
CURSUS VELOX	3 δ	– ◡ – / – ◡ – ≚	gratiam consequamur . .	118	»
	1 β	– / ◡ – – ≚	reppu*lit vetustatem* . . .	23	»
	1¹β	◡ ◡ / ◡ – – ≚	conta*gia vetustatis* o . . .		
			mer*uit honorari*	17	»
	1¹³γ	◡ ◡ ◡ / ◡ ◡ – ≚	AGERE VALEAMUS . .	12	»
				170	»
CURSUS TRISPONDAICUS	1²γ	– ◡ / ◡ ◡ – ≚	esse mereamur	41	»
			.		
			.		
			. . . .		
				41	»
				967	»

FORME ACCENTATIVE

— — / — — ⏓	nunquam cessemus	22		volte
— — / ◡ — ⏓	nunquam deesset	6		»
— ◡ / ◡ — ⏓	dona salutis	16		»
— ◡ ◡ — / — ⏓	perpetuam pac*em*	3		»
— ◡ ◡ — / ◡ ⏓	angelicis choris	1		»
◡ — / — — ⏓	tuae commendet	2		»
— — / ◡ / ◡ ⏓	abi*tantes in eo*	1		»
			51	»
— — / — ◡ ◡ ⏓	dignos efficiat	34		»
◡ — / — ◡ ◡ ⏓	suo obtineat	1		»
— ◡ / ◡ ◡ ◡ ⏓	sumpsit initium	8		»
◡ — / ◡ ◡ ◡ ⏓	fides aperiat	2		»
— — / ◡ ◡ ◡ ⏓	dari facinora	3		»
— — / — — ◡ ⏓	pacem produceret	4		»
— ◡ / ◡ — ◡ ⏓	sancta puerpera	4		»
— ◡ ◡ / ◡ ◡ ⏓	munere doceat	2		»
◡ ◡ — / — ◡ ⏓	in *anima sentiat*	2		»
◡ ◡ — / ◡ ◡ ⏓	lu*ciferum tribuas*	1		»
— — / ◡ — ◡ ⏓	dones fidelibus	1		»
			62	»
— ◡ ◡ } — ◡ — ⏓	praemia largiatur	81		»
◡ ◡ — } — ◡ — ⏓	precibus consequamur	74		»
◡ ◡ ◡ } — ◡ — ⏓	precibus assequamur	31		»
— — / — } — ◡ — ⏓	gratae sunt condidisti	1		»
◡ ◡ — / ◡ ◡ — ⏓	glori*am revocavit*	46		»
— ◡ — } — — — ⏓	laudibus consurgamus	20		»
— ◡ ◡ } — — — ⏓	instrue disciplinis	21		»
◡ ◡ — } — — — ⏓	facias sectatores	16		»
◡ ◡ ◡ } — — — ⏓	tribue delictorum	11		»
— — / — / — — — ⏓	consecuti sunt sacramentum	1		»
— ◡ ◡ / ◡ ◡ — ⏓	cordibus oriatur	16		»
			318	»
— ◡ / — ◡ — ⏓	coepta finiatur	41		»
◡ ◡ ◡ } — — ⏓	capere dignetur	1		»
— ◡ ◡ } — — ⏓	munera tractemus	4		»
◡ ◡ — } — — ⏓	brachio defende	3		»
— ◡ / — — — ⏓	corde respiremus	9		»
— ◡ / ◡ — — ⏓	mente coronasti	2		»
— ◡ — / — / — ⏓	mentibus sit gratum	1		»
◡ ◡ ◡ / ◡ — ⏓	ageret salutem	1		»
◡ ◡ / ◡ ◡ — ⏓	tibi placeamus	1		»
— / ◡ ◡ — ⏓	vi*tam rapiamur*	16		»
			79	»
			510	»

46 causale di tipo glori*ăm rĕvŏcāvĭt* (chiusa di esametro)
20 » » *lāudĭbūs cōnsūrgāmŭs*
21 » » *īnstrŭĕ dīscīplīnĭs*
16 » » *făcĭās sēctātōrĕs*
11 » » *trĭbŭĕ dēlīctōrŭm*
16 » » *cōrdĭbŭs ŏrĭātŭr*
6 » » *merŭĭt hŏnōrări*
1 » » speravē*rūnt ēt crēdĭdērŭnt*
1 » » conse*cūtī sūnt săcrāmēntŭm*

Nei 120 « cursus trispondaicus » troviamo:

41 clausule del tipo *ēssĕ mĕrĕāmŭr* che è la forma 1²γ di Zielinski
41 » » » *coēptă fīnĭātŭr*
16 » » » amo*rēm răpĭāmŭr* (chiusa di esametro)
1 » » » pro*tĕgĕrĕ dīgnētŭr* che è la forma 1¹γ di Zielinski
9 » » » passi*ōnĕ rēspīrēmŭs*
4 » » » *mūnĕră trāctēmŭs*
3 » » » *brăchĭō dēfĕndĕ*
2 » » » confessi*ōnĕ cŏrōnāstĭ*
1 » » » po*tēntĭaē sīt grātŭm*
1 » » » pro*fĭcĭăt sălūtĕm*
1 » » » *tĭbĭ plăcĕāmŭs*

Ora, quali di questi tipi sono stati adoperati con l'intenzione, conscia od inconscia, in atto o virtuale, di dare alla composizione un ritmo finale quantitativo e quali no? Non si può dare una risposta precisa e sicura a questa domanda, se prima non la si è data a quest'altra: Quali dei tipi surriportati devono considerarsi come metrici, per l'età, a cui appartengono le nostre composizioni, e quali no? Per rispondere a questa domanda, secondo alcuni, non ci sarebbe da perdere molto tempo. Basta dare uno sguardo agli elenchi surriferiti per vedere subito quali sono le combinazioni più ricercate e quelle che dovettero essere prese

a caso dalla lingua o anche evitate. Le prime soltanto possono essere considerate come metriche? Ma la risposta, secondo me, non è ancora finita. Queste combinazioni ricercate, lo furono per il ritmo quantitativo o per l'accentuativo? È questo che noi ora si voleva sapere. E qui, confessiamolo, la risposta non è facile; sopratutto nel nostro caso se la si voglia dare complessivamente per tutte le Orazioni del nostro Codice. Partitamente, io potrei ammettere, e l'ammetto volentieri, che parecchie Orazioni e alcune Messe del nostro Codice abbiano il ritmo basato sulla quantità, tale però che « l'ictus » metrico coincida sempre con l'accento grammaticale della parola. Ma per dare un giudizio complessivo e più conforme ai fatti, bisogna dire che la regola fondamentale e primaria di queste composizioni non è più la quantità, ma è ormai l'accento. E sarei tentato di dare un tal giudizio anche per il Sacramentarium Leonianum e per il Gelasianum e in genere per tutte le composizioni liturgiche. So di contraddire in questo a molti insigni e venerati maestri. Il Ceci ha affermato che le clausule del Sacramentarium Leonianum sono puramente quantitative. (1) E di questo parere in fondo sono il De Santi, il Di Capua e molti altri, secondo i quali la vera regola delle composizioni liturgiche è la metrica. Non per semplicismo nè per amore di semplificazione metodica, io dissento; mi fondo sulle mie analisi e sui risultati stessi di coloro che prima di me hanno studiato analiticamente le orazioni liturgiche. (2) I Benedettini di Solesmes hanno elencato 330 eccezioni sopra circa 1520 clausule finali del sacramentarium Gelasianum, e più di 100 sopra circa 1030 finali del Sacramentarium Leonianum. Il Di Capua non contento, osserva che i Benedettini hanno posto parecchie clausule ritmiche cioè accentative, tra le ritmiche cioè quantitative, e per conto suo classifica

(1) Cfr. Ceci, o, c., pag. 10.
(2) Per es. i Benedettini di Solesmes, « Paléographie Musicale, » t. IV, pag. 12-16.

le finali del Sacramentarium Leonianum distinguendole in 775 forme metriche e 242 forme ritmiche: la proporzione del 76,2 % per le prime, e del 23,8 % per le seconde. [1] Ora, adattando nel suo specchietto le 1478 cadenze accentative regolari del nostro Codice, otteniamo 967 forme metriche e 510 forme ritmiche, cioè il 73,6 % circa delle prime, il 36,4% circa delle seconde. [2] Contiamo pure per metrici tutti i dicorei, senza cercare che siano preceduti dal cretico, come esige il Di Capua dopo lo Zielinski: rimangono ancora 280 clausule, cioè il 20% circa, di forma ritmica, che sarebbero inspiegabili secondo il principio metrico, a meno che si vogliano applicare quegli schemi di origine tedesca, secondo i quali ogni prosa risulterebbe metrica. D'altra parte si può tenere per certo che i tipi 1β, $1^1\beta$, $1^{13}\gamma$ (vedi p. 75 « cursus velox »), a partire dal III secolo, non possono più considerarsi come metrici, ma come ritmici e allora bisogna togliere dallo specchietto 52 clausule metriche e contarle tra le ritmiche. Il Sabbadini ha giustamente avvertito che « in un testo di ritmo nettamente quantitativo, non si devono incontrare formule accentative, mentre d'altra parte in un testo accentativo si incontreranno per necessità morfologica formule casualmente quantitative. » [3] Sarà dunque più esatto asserire, in tesi generale, che la norma, secondo cui sono state composte le orazioni del nostro Codice, è l'accentativa: e dico, in tesi generale, perchè queste formule accentative, non metriche, si trovano sparse in tutte le parti del Codice, anche nelle più antiche. Ce n'è più di 100 nelle Messe di Quaresima, più di 80 nelle Orazioni del ciclo Pasquale. Si dirà: ma i grammatici dell'epoca parlano ancora di quantità e non di accento. Sia purè. Come in parecchi altri fatti storici, anche qui è avvenuto che la cosa ha preceduto il nome. Non si parlava ancora di ritmo accentativo, ma, in pratica esso già domi-

(1) Il Di Capua, « Cursus e le clausule metriche ecc. » pag. 28.
(2) Vedi specchietto, pagina precedente.
(3) Cfr. « Riv. di Filol. »; 1919, pag. 32 sgg.

nava. Del resto, non è vero che i grammatici del III secolo e dei secoli posteriori non tengano gran conto dell'accento, pur senza nominarlo. Essi lo mostrano nel modo stesso di esprimersi. Quando danno i loro precetti sulla « Compositio » o ritmo prosaico, non considerano più il piede in sè, ma identificano questo con la parola. Cicerone, Quintiliano e i retori classici non avevano insegnato così; essi dicevano: bisogna chiudere la frase con un cretico seguito da un coreo, senza curarsi molto come tale cadenza venga a sposarsi con la parola; per esempio:

1 *imperatorum*
2 *restituti sunt*
3 *militum virtus*
4 *more dicendi*
5 *non pepercerunt*
6 nul*lo modo possum.*

I retori posteriori invece, notando che fra tutte queste combinazioni, la quarta *more dicendi*, era più usata perchè più armoniosa, dicono che bisogna chiudere la frase con un coreo *more*, seguito da un molosso *dicendi*, o, per l'indifferenza dell'ultima sillaba, da un « bacchio a longa » *dicentis.* Questo uso e questo ingegnamento era certo un gran passo verso il trionfo definitivo della misura accentativa che non si fece molto aspettare.

Come ha rilevato il Sabbadini, (1) già in alcuni grammatici del III secolo, si palesa nel computo delle clausule una ignoranza fenomenale della quantità. Il grammatico M. Plozio Sacerdote, scandisce *licitum conservare* come un tribraco e un ditrocheo e *perspicere possit* come un dattilo e un trocheo. Fino dal 1893, il Prof. Ramorino aveva rilevato questi difetti di senso quantitativo, e non solo in Sacerdote, ma anche in Probo. (2) È vero che il Prof. Cocchia ha ribadito al Ramorino ed al Sabbadini che Probo e Sacerdote, scan-

(1) « Riv. di Filol. », 1919, pag. 31 e sgg.
(2) RAMORINO, « La pronunzia popolare », 1893.

dendo a quel modo, hanno dimostrato non l'ottusione del senso quantitativo, ma la finezza della loro distinzione della quantità naturale delle parole (conservo = conser-uo, come sol-uo=solvo), ma non mi pare che l'abbia dimostrato quanto basti. Il suo ragionamento, che è molto sottile, proverebbe troppo e, per conseguenza, non prova niente. Quanto poi a *perspicere possit,* era troppo comodo dire che Probo e Sacerdote dovettero scrivere o pensare tribraco e non dattilo. [1] Dirò dunque che la misura quantitativa non conta più nulla nelle Orazioni liturgiche? No. Io vorrei soltanto invertire l'ordine dei valori ora comunemente accettato, e dire che il principio e la norma direttiva dei compositori liturgici era principalmente l'accento e non più la quantità. Quello era il dominatore, questa la serva spodestata, che, come tale, veniva adoperata e rendeva ancora eccellenti servigi al padrone, mettendolo in risalto più lucido e vivo. Infatti spicca di più la funzione unificatrice dell'accento in una clausula del tipo *more dicendi,* che in una del tipo *morem canendi,* dove ti trovi obbligato a sparpagliare l'accento tra il *mo* ed il *rem,* per pronunciare esattamente. La quantità però era bandita tutte le volte che minacciava riprendere il suo antico predominio assoluto; se pur l'ebbe in qualche tempo assoluto; chè fin da principio, come è noto, la prosa metrica latina, ebbe una tendenza spiccata a fare coincidere l'« ictus » con l'accento. Nel senso che le precedenti osservazioni permettono, io sarei propenso ad ammettere con gli autori di Paléographie musicale, [2] con Di Capua [3] e con molti altri un « cursus » di transizione o misto nelle composizioni liturgiche. Il Prof. Sabbadini [4] mette in guardia

(1) « Riv. di Filol. », 1919, pag. 216-222. Si noti bene che io non intendo affermare precisamente che Probo e Sacerdote ignorassero la quantità, ma dico che al loro tempo si manifestava già un altro principio di scansione, quello ad accento.

(2) T. IV, pag. 27.

(3) *Didaskaleion,* 1914, pag. 69 sgg.

(4) « Riv. di Filol. », 1919, pag. 31.

contro questa persuasione, che egli chiama erronea, se viene applicata alla letteratura posteriore al III secolo. Egli però la intende nel senso che quantità ed accento si alternino nella stessa composizione, onde la sua critica può andare bene contro Di Capua, Mocquerau, ecc.; non, mi pare, contro di me che questo senso ho escluso, ammettendo il predominio assoluto dell'accento.

Da quello che si è detto fin qui, è chiara la mia conclusione in riguardo alla pratica, cioè alla composizione di nuove Orazioni liturgiche per nuove officiature e alla correzione delle antiche. Mi sembra esagerato proporre come regola impreteribile l'osservanza della quantità, secondo i tipi che si riscontrano in S. Cipriano. L'epoca classica delle composizioni liturgiche non è l'età di S. Cipriano, ma quella di S. Leone. Perchè il modello dei nuovi compositori liturgici dovrà essere S. Cipriano e non il grande Leone? Accontentiamoci dunque delle clausule accentative, preferendo naturalmente, come fece S. Leone, quelle forme nelle quali la quantità si sposa all'accento, ma non stabilendo una regola fissa, ignota ai nostri padri o, comunque, da essi non seguita. (1)

II PARTE.

La « Concinnitas » e la « Compositio. » (2)

Che la « concinnitas » e la « compositio » siano elementi importantissimi del ritmo è cosa chiara. Cicerone nell' « Orator » raccomanda che le parole non solo si uniscano e si

(1) Vedi anche: Parte II, specialmente pag. 62 e 63.

(2) In questa parte che ho dovuto compiere un po' in fretta e che metto qui, riservandomi di ritornarci sopra e di riordinare meglio la materia, se ne sarà il caso, studio il ritmo del nostro « Sacramentarium » in un ambito più vasto, che ne comprenda cioè anche la « compositio » e la « concinnitas. »

combinino ad arte in modo che la loro vicinanza sia euritmica, ma che abbia rotondità il giro di tutta la frase: « *quia non numero solum numerosa oratio sed et compositione fit et genere quod ante dictum est concinnitatis.* » [1] Cicerone stesso avverte che questa rotondità della frase può nascere da sè, sia per la semplice collocazione dei membri, sia per la natura stessa delle parole che si corrispondono: « *Finientur aut compositione ipsa et quasi sua sponte, aut quodam genere verborum in quibus ipsis concinnitas inest; quae sive casus habent in exitu similes, sive opponuntur contraria, suapte natura numerosa sunt, etiam si nihil est factum de industria.* [2]

E più avanti: [3] « *Paria paribus adiunctis et similiter definita, itemque contrariis relata contraria, quae sua sponte etiamsi id non agat, cadunt plerumque numerose, Gorgias primus invenit.* » [4] Storicamente la « concinnitas » ha preceduto il « numerus » e gli ha aperto la via. Lo studio delle antiche forme sacre o giuridiche, scrive il Prof. E. Cocchia, [5] ci porta a riconoscere negli incunaboli delle varie letterature l'esistenza di uno stato primordiale di prosa ritmica – precedente alla poesia – rimasto talvolta stazionario per mancanza di sviluppo nelle facoltà artistiche e musicali. Al grande sistematore delle ricerche rettoriche dell'antichità, Aristotele, non sfuggì la intuizione diretta di questa fase letteraria che ritorna poi da capo come vezzo d'arte nel « numerus oratorius. » E si provò a definirne l'intima essenza col contraporre all'ἀντίθεσις dei κῶλα in cui l'orazione è distinta (διῃρημένη) i due mezzi del parallelismo (παρίσωσις) e della assonanza (παρομοίωσις) in cui i κῶλα sono tra loro

(1) « Orat. », n. 219-20.
(2) « Orat. », n. 49-164.
(3) « Orat. », 52, 175.
(4) Vedi anche « Orator », 12, 38; 19, 65; 25, 84; 50,167; 65, 220; « De Oratore », III, 54, 206; QUINTILIANO, Libro IX, III, 74-84; S. AGOSTINO, « De Doctrina Christiana », IV, 7, 20, 21.
(5) « Rivista indo-greco-italica, » 1920, III, pag. 8.

ἀντικείμενα. Egli infatti lasciò scritto quasi in forma schematica nel Libro III, capo IX, 9, della Rethorica: ἀντίθεσις μὲν οὖν τὸ τοιοῦτόν ἐστιν, παρίσωσις δὲ ἐὰν ἴσα τὰ κῶλα, παρομοίωσις δὲ ἐὰν ὅμοια τὰ ἔσχατα ἔχῃ ἑκάτερον τὸ κῶλον. ἀνάγκη δὲ ἢ ἐν ἀρχῇ ἢ ἐπὶ τελευτῆς ἔχειν. καὶ ἀρχὴ μὲν ἀεὶ τὰ ὀνόματα, ἡ δὲ τελευτὴ τὰς ἐσχάτας συλλαβὰς ἢ τοῦ αὐτοῦ ὀνόματος πτώσεις ἢ τὸ αὐτὸ ὄνομα. Il parallelismo con l'antitesi, o parallelismo antitetico, consisteva nel dare ai pensieri un ordine parallelo od opposto per far rilievo alle singole idee.

È un procedimento naturale, ma che, usato con frequenza, dà al discorso un colorito poetico. Di più, appunto per far risaltare questo parallelismo od opposizione tra idea e idea le parti del periodo, i κῶλα, si facevano dello stesso numero di sillabe: in questo consisteva l' « ἰσόκωλον. » Quasi ciò non bastasse, alla fine dei due membri si mettevano due parole che o terminassero collo stesso caso o che del tutto rimassero insieme. « ὁμοτέλευτον ὁμοιόπτωτον. » Pare anche che la « concinnitas » sia stata la base dell'armonia nelle formule sacre, nelle leggi, nelle espressioni solenni in genere, alle quali vien dato il nome di *carmina* e in cui pare siano da ravvisare i monumenti superstiti di un'arte primitiva, che non distingue ancora forma prosastica da forma poetica. Di Capua nota (1) che una tale forma artistica intermedia alcuni la chiamano appunto prosa ritmica, e che bisogna distinguere una duplice « concinnitas: » la prima parallelica, fondata sull'isosillabismo, sul parallelismo accentuativo verbale e ideale e sull'assonanza; la seconda ciclica, basata sull'architettura del periodo, in cui le idee secondarie vengono sapientemente ed armonicamente subordinate alla idea principale. Questa è propria del greco e del latino, quella delle lingue primitive.

Nella prosa liturgica, specialmente nei prefazi, si riscontra soventissimo la prima forma di « concinnitas; » ma talora, specialmente nelle orazioni, si trova anche la seconda. Ma

(1) « Bollettino di Filolog. Class. », 1916-17, pag. 96.

più che stilizzare dei precetti o dei canoni storici, sarà meglio far vedere dagli esempi tutta la cura e gli artifici adoperati per ottenere, attraverso alla « compositio » e alla « concinnitas, » un ritmo gradevole. Scelgo quasi a caso, perchè tutto il nostro Codice ne è ripieno e scriverò per stichi, affinchè risalti subito all'occhio del lettore la « compositio, » la « concinnitas » del periodo, insieme al *ritmo* delle clausule e di tutta la frase.

(1) 71 Animae nostrae, quaesumus, om*nipotens Deus* (p)
hoc potiantur desiderio, ut a tuo *Spiritu inflammentur;* (v)
et divino *munere satiati* (v)
ante conspectum venientis Christi *Filii tui,* (p)
velut clara lumi*naria fulgeamus* (v).

In questo « postcommunio » della quarta Domenica di Avvento si noti come il compositore ha saputo dare un bel risalto alla sua splendida idea: i fedeli nutriti dal cibo eucaristico devono prepararsi al Natale, desiderando di comparire davanti al Cristo come fiaccole ardenti.

112 Insonuit, Domine, bene*dictio Trinitati*s (v)
de camino ignis psallentes de nativitate tua;
et ideo petimus miseri*cordiam tuam,* (p)
ut, sicut illos eripuisti de camino *ignis ardentis,* (p)
ita et nos eripias ab in*cendio peccatorum* (v).

È la Orazione dopo il canto « Benedicite » nel Mattutino di Natale. Si noti la corrispondenza perfetta degli ultimi due stichi.

---

115. Deus qui hanc sacra*tissimam noctem* (p)
veri luminis fecisti illustrati*one clarescere,* (t)
da, quaesumus,
ut cuius lucis mysteria in *terra cognovimus* (t)
eius quoque gaudiis in *caelo perfruamur* (tr)

(1) I numeri rimandano all'edizione di Solesmes. Le finali in corsivo segnano le cadenze regolari dei quattro « cursus accentativi: » (p) = « cursus planus; » (t) = « cursus tardus; » (v) = « cursus velox; » (tr) = « cursus trispondaicus. »

In questa bella orazione della prima Messa di Natale, c'è da annotare l'antitesi verbale e ideale tra le tenebre della notte e la luce portata dalla nascita del Salvatore, tra i misteri della terra e le gioie del cielo.

---

116 Concede, quaesumus, om*nipotens Deus,* (p)
ut quos sub peccati iugo vetusta *servitus tenet* (p)
eos unigeniti tui nova per carmen na*tivitas liberet* (t)

Questa orazione è la « *super Sindonen* » della stessa Messa. Nel Messale Romano è la colletta della terza Messa di Natale ed è invertita così:

Concede......
ut nos Unigeniti tui nova per carmen nativitas liberet quos sub peccati iugo vetusta servitus tenet.

In realtà la lezione romana è migliore, perchè è più vivo e interessante il « *nos* » invece dell' « *eos* », e perchè termina col « cursus planus » invece che col « tardus », il quale sa di sospeso. Ma quale è la più antica?

---

59 Concede nobis, om*nipotens Deus,* (p)
ut, sacramenti dominici nobis ope*rante virtute,* (p)
ipsius aeternitatis mereamur *esse consortes* (p)
qui mortalitatis nostrae dignatus est *fieri particeps* (t)

Questa orazione ritmicamente si può avvicinare a una quartina con le rime A B B A. Se è metrica, si noti come la prima sillaba di *fieri* sia lunga, nonostante segua *er,* contro la regola che si legge in molti manuali di prosodia.

---

76. Repleti cibo spiritu*alis alimoniae* (t)
te, Domine, *supplices deprecamur,* (v)
ut huius participati*one mysterii* (t)
doceas nos ter*rena despicere* (t)
et a*mare caelestia,* (t)
atque omni nexu mortiferae cupidi*tatis exutos* (p)
regni perpetuae libertatis con*sortes efficias* (t).

In questa orazione, eccetto la finale « - sortes efficias, » tutte le altre cadenze potrebbero essere metriche, [1] ma sarebbe difficile vederci applicata la « responsio. » Si noti invece il chiasmo in quel « - rena despicere » - « - mare caelestia, » e la simmetria con rima interna: « - tiferae cupiditatis - petuae libertatis, » negli ultimi due stichi.

---

320 Praesta, quaesumus, om*nipotens Deus,* (p)
ut fa*milia tua,* (p)
quae se affligendo carnem ab alimentis abstinet,
sectando iustitiam a *culpa ieiunet.* (p)

Si veda come gli ultimi tratti di questa preghiera si corrispondono perfettamente parola per parola e come il « cursus » sia ritmico, non metrico.

---

24. Praesta, quaesumus, om*nipotens Deus,* (p)
ut beati sacerdotis et martyris tui Clementis adiu*vemur auxilio,* (t)
cui in deserto populus ut crederet admirabilem cont*ulisti potentiam* (t)
ut sitientibus ex tumulis quos eis *terra negabat,* (p)
natura fontium li*quores produceret* (t).

Questa orazione è una delle tre che il manoscritto di Bergamo pone avanti l'Epistola della Messa di S. Clemente. È difficile trovare una più artificiosa collocazione di parole. Quando la ricerca della clausola è affannosa e pedantesca e sono adoperati tanti artifici per ottenerla, succede che la costruzione s'imbroglia, il pensiero si abbuia ed anche la lettura riesce faticosissima. Così, osserva Di Capua, in

[1] « *alis alimoniae* » è un dicretico con soluzione della seconda lunga = 2^2 γ; « supplices deprecamur » è un dicoreo preceduto da cretico = 3 δ; « - one mysterii » e « - rena despicere » appartengono al cretico-coreo con soluzione della seconda lunga = 1^2γ; « - mare caelestia » è un dicretico puro = 2 γ e « - tatis exutos » è un cretico-trocheo puro = 1 γ.

Arnobio, in Sedulio, in Ennodio, in Vittore di Vita, il lettore per capire è spesso costretto a disfare mentalmente l'opera del retore e a liberare l'idea dalla densa patina retorica in cui è stata ammuffita, slegandola dalle fitte maglie di quella catena ritmica in cui l'autore, troppo ossequente alle regole scolastiche, l'aveva strozzata.

Nelle orazioni liturgiche, la brevità stessa dei componimenti è stata un freno agli abusi, che ha impedito tristi effetti. L'esempio riportato è oscurissimo, ma è forse unico in tutto il nostro Codice. Per capire bisogna costruire così:

Praesta..... cui, ut populus crederet, in deserto admirabilem potentiam contulisti, ut ex tumulis sitientibus natura produceret liquores fontium, quos eis terra negabat.

Molto bella è invece l'orazione sopra la Sindone, nella stessa Messa:

25. Omnipotens sempiterne Deus,
qui in omnium sanctorum tuorum es virt*ute mirabilis*, (t)
da nobis in beati Clementis annua solemni*tate laetari*, (p)
qui Filii tui *martyr et pontifex* (t)
quod my*sterio gessit*, (p)
testi*monio comprobavit*, (v)
et quod *ore praedicavit*, (tr)
confir*mavit exemplo* (p).

Degni di nota sono specialmente gli ultimi quattro stichi per i chiasmi e la rima con cui s'intrecciano.

La rima e l'assonanza sono una caratteristica delle composizioni liturgiche, e sono diffusissime nel nostro Codice.

Vedine begli esempi nel Prefazio di S. Andrea:

37. ut id quod libera praedicaverat *voce*
nec pendens taceret in *cruce;*

in quello di S. Cecilia:

20. quae ita promeruit ut martyres effi*cerentur*
et iter regis gloriae cum angelis gra*derentur;*

in quello del Sabbato « in Traditione Symboli » cioè del Sabbato avanti la Domenica delle Palme:

..... cuius nos misericordia praevenit ut *bene agamus*
subsequitur ne *frustra agamus,*
accendit intentionem qua ad bona opera per*agenda inardescamus,*
tribuit efficaciam qua haec ad perfectum per*ducere valeamus:*
tuam ergo clementiam indefessis *vocibus obsecramus,*
ut nos ieiunii victimis a peccatis mun*datos*
ad celebrandam Filii tui D. nostri passionem facias esse de*votos*

in quello di S. Ambrogio, *50;* di S. Giovanni Battista, *962;* di S. Stefano, *144;* di S. Vincenzo, *236;* di S. Martino, *7,* ecc. ecc.

Anche nelle Orazioni troviamo spesso la rima; per esempio in questa di S. Ambrogio:

49. « Interventu precis et obtentu orationis beati Ambrosii sacerdotis et confessoris tui, Domine, his muneribus tibi oblatis benedictionem effunde de caelis quo ex eis sumentes,
et *omnibus careamus culpis*
et *caelestibus repleamur eduliis* ».

Altri esempi vedi ai N. *3, 4, 73, 74, 206, 282,* ecc. Il N° *283* merita di essere citato: è la « preghiera sopra l'offerta » della Domenica in caput Quadragesimae:

Da nobis, quaesumus, omnipotens Deus,
ieiuniorum magnifici sacramenti
et digne SEMPER *trac*TARE *mys*TERIA
*et compe*TENTER *hono*RARE *pri*MORDIA.

Abbiamo negli ultimi due stichi dei numeri 49 e 282 due assonanze e una rima perfetta. Sembra di leggere un Provenzale.

Spesso l'assonanza e la rima si abbracciano colla responsione della clausula, come in questi esempi:

ut sicut divinae nobis generat*ionis est auctor,* (p)

ita et immortalitatis sit *ipse largitor.* (p)
Quod pie *credidit appetat* (t)
quod iuste *sperat obtineat* (t);
responsione ritmica e non metrica.

1069. Auxilium tuum nobis, Domine, pla*catus impende* (p) et dexteram super nos tuae propitiat*ionis extende* (p).

1168. Beati martyris tui N. N. nos quaesumus, Domine,
gloriosa MERITA PROSEQUANTUR
quae fragilitatem nostram
et PRECIBUS TUANTUR *et meritis.*

In qualche caso l'assonanza e la rima sono ricercate anche a scapito del « cursus », come ho già notato.

Trarrò qualche esempio anche da quelle mirabili orazioni « matutinales » e « vespertinae » quotidiane, che nel nostro Codice, secondo l'edizione di Solesmes vanno dal N° 1538 al N° 1644 e sono interrotte per la mutilazione del Codice stesso. Queste preci Vespertinae e Matutinales, sono certo tra le più antiche. L'ufficiatura dei Vesperi pare già esistente dai tempi di S. Ambrogio, come lo prova l'inno « Deus Creator Omnium » certamente autentico. Alcune di queste Orazioni sono brevissime, ma sono perle impagabili per il pensiero e per lo stile.

1590. Os nostrum, Domine, *gaudio repleatur* (v)
et in tua misericordia *semper exsultet* (p)

1592. Exaudi nos, Deus, recedente die, accedente nocte,
ut puris precibus et *vocibus castis* (p)
te in aurora ad*orare possimus* (p).

1565. Laudet te, Domine, os nostrum *laudet et vita,* (p)
ut, dum tibi in utroque incli*namur obsequio,* (t)
mens nostra splendoris tui *radios relucescat* (v).

1540. Deus, lux *vera credentium,* (t)
Deus, *gloria sempiterna iustorum,* (v t)
cuius *lumen non occidit,* (t)
cuius claritas *terminum nescit;* (p)
da nobis in gloria tua vivere

et ad lumen tuae aeterni*tatis intrare,* (p)
ut quos post hanc noctem lucem fecisti cernere
ad beatum illum ac sempiternum diem *iubeas pervenire* (v).

1541 Gratias tibi agimus, om*nipotens Deus,* (p)
qui ante requi*evimus in sopore* (V)
et ad te resur*reximus post quietem* (v).
vigilet in nobis *gratia tua* (p)
redeat spiritalis infusio sensibus excitatis (vttv)
totosque nos splendor tuae clari*tatis illustret,* (p)
ut qui ad lucem tendimus
lucis tuae semitam *consequi mereamur* (v).

1560. Dona tua sunt, Domine, quod quievimus
muneris tui est quod ad te di*luculo vigilamus;* (v)
da desiderabilem fontem lucis post ardorem noctis,
ut a rore caelesti *gutta perfusi* (p)
tota die desideriis cae*lestibus foveamur* (v).

1564. Deus, qui tenebras ignorantiae Verbi tui *luce depellis,* (p)
auge in cordibus supplicum virtutem *fidei quam dedisti,* (v)
ut ignis quem gratia tua *fecit accendi,* (p)
nullis tentationibus *possit extingui.*

1585. Respice, Domine, de excelsa sede maiestatis tuae
et tenebras *noctis horrendae* (p)
radio tui splen*doris inlumina;* (t)
absterge a singulorum sensibus inertem diffi*dentiae somnum* (p)
et a filiis lucis remove ne*quitias tenebrarum* (v).

1603. Vespertinis orationibus te deprecamur, om*nipotens Deus,* (p)
ut peccata nostra pla*catus avertas* (p)
et quicquid pro delictis nostris meremus mise*ratus absolvas* (p).

1607. Gratias tibi agimus, om*nipotens Deus,* (p)
quod decli*nante iam die* (p)
nos vespertini luminis clari*tate circumvallas;* (tr)

ita Sancti *Spiritus tui luce* (v)
corda nostra inlumi*nare digneris* (p).

1608. Opitulare, *Deus, in opibus* (p)
et paternum destitutis *praebe solacium,* (t)
ut qui pri*vamur humanis* (p)
divinis prae*sidiis adiuvemur* (v).

1609. Fac nos *quaesumus, Domine,* (t)
mala nostra toto *corde respuere* (t)
ut bona tua *capere valeamus* (v).

1610. Redemptor noster, *aspice, Deus,* (p)
et tibi nos iugiter ser*vire concede* (p).

1613. Vespere mane et meridie (t)
Maiestatem tuam *supplices exoramus,* (v)
om*nipotens Deus,* (p)
ut expulsis peccatorum tenebris [1]
ad veram *lucem quae Christus est* (t)
nos *iubeas pervenire* (v).

1619. Diei la*bore transacto,* (p)
te qui per*petuum lumen es, Domine, deprecamur,* (p t v)
ut quamvis tu vicem *temporum constitutus* (v)
a saeculis *noctis ordo succedat,* (p p)
ad *requiem nobis tamen* (v)
sola divini operis tui lux sempi*terna permaneat* (t).

1616. Decurso diei spatio
et in vespertina *prona vergente,* (p)
orationis *vota solvamus,* (p)
ut Deus a nobis *tenebras vitae mortalis abstergat* (p p p)
et *lumen perpetuae salutis infundat* (tr p).

C'è da notare in tutte queste orazioni il sentimento vivissimo della natura e la sincera poesia che si effonde. Il ritmo è accuratissimo, anche negli incisi; se c'è qualche cadenza trascurata, anche questa sembra fatta apposta perchè il ritmo dell'intera orazione sia meglio avvertito. Si osservi

[1] Leggendo *tenēbris* avremmo il « cursus planus ».

l'alternanza delle clausule nel N° 1540 dove a uno stico sdrucciolo succede un piano, e così via; e l'assonanza nei N. 1560, 1564, 1603, 1616, l'allitterazione e il chiasmo nel 1608.

Darò ora alcuni esempi di prefazii:

85. 1 Vere quia dignum, *aequum et salutare* (v)
2 nos tibi, Domine Deus omnipotens, *gratias agere* (t)
3 et cum tuae invocat*ione virtùtis* (p)
4 beatae Mariae Virginis *festa celebrare,* (tr)
5 de cuius ventre *fructus effloruit* (t)
6 qui panis angelici *munere nos replevit.* (v)
7 Quod Eva vo*ravit in crimine* (t)
8 Maria res*tituit in salute.* (v)
9 Distat opus ser*pentis et Virginis:* (t)
10 inde fusa sunt ve*nena discriminis,* (t)
11 hinc egressa mys*teria Salvatoris;* (v)
12 inde se praebuit tem*ptantis iniquitas* (t)
13 hinc Redemptoris opitul*ata maiestas;* (p)
14 inde *partus occubuit,* (t)
15 hinc *conditor resurrexit.* (v)
16 A quo umana natura non tam captiva sed libera restituitur:
17 quod Adam *perdidit in parente* (v)
18 Christo re*cepit in auctore* (tr).

Questo prefazio è della domenica VI di Avvento, nella quale il rito Ambrosiano commemora da tempo antichissimo la Madonna. È di fattura squisita, veramente mirabile. C'è l'isosillabismo degli stichi che lo fa rassomigliare a un componimento poetico. C'è l'assonanza, c'è perfino la rima completa: Virginis – discriminis; salutare – celebrare. Gli stichi poi si bilanciano in una perfetta antitesi e di parole e di pensiero. I primi quattro formano quasi una quartina racchiusa nelle rime: *salutare-celebrare,* la quale presenta tutti e quattro i « cursus »: il velox, il tardus, il planus e il trispondaicus, messi lì come a prova, come prima di incominciare un concerto si fa la prova di tutti gli strumenti musi-

cali. Segue una specie di duetto nella seconda quartina (v. 5-8) in cui a un « cursus tardus » risponde un « cursus velox. » Lo stico 9 annuncia il tema da svolgere: « *distat opus serpentis et virginis* » e quindi, incatena con questo una sestina, nella quale entra anche il « cursus planus, » sempre però in modo che le cadenze piane e sdrucciole si alternino, finchè tutto si conchiude con un maestoso connubio di piane, « in parente-in auctore. » A tanta simmetria si ribella solo lo stico n. 16 colla sua cadenza irregolare « libera restituitur: » questo stico fu forse raffazzonato da qualche mano imperita che forse ha scritto « restituitur » invece di « restituta est? » Questo prefazio può ben essere una ispirazione del secondo o del terzo secolo. Le clausule sono esatte anche dal punto di vista metrico, eccetto forse una o due (« temptantis iniquitas, mysteria Salvatoris; ») anche « libera restituitur » potrebbe essere un dattilo più dicoreo con la soluzione della ultima lunga. Il concetto che informa il componimento è la celebre dottrina della « recirculatio, » secondo la quale l'ordine seguito da Dio nel redimere il genere umano è lo stesso, in senso inverso, di quello seguito da Satana nel rovinarlo, e perciò ad Eva deve corrispondere un'altra donna, Maria. Questa dottrina è adombrata nei primi capitoli della Genesi e si trova spiegata nei primi Padri e scrittori della Chiesa. Sant'Ireneo rassomiglia il delitto di Satana a un annodamento e la redenzione divina allo scioglimento di quel medesimo nodo. « Quia non aliter quod colligatum est solveretur, nisi ipsae compagines alligationes reflectantur retrorsus. » (1) S. Giustino, nel dialogo con Trifone, n. 100, scrive: « novimus per virginem Deum hominem factum esse, ut qua via initium orta a serpente inoboedientia accepit, eadem via etiam dissolutionem acciperet. » E Tertulliano dice: « In virginem enim adhuc Evam irrepserat verbum aedificatorium mortis, in virginem aeque introducendum erat verbum extructorium vitae, ut quod per eiusmodi

(1) IRENAEUS, « Contra haereses », Libro III, cap. 22.

sexum abierat in perditionem, per eundem sexum redigeretur in salutem. » [1]

Così il figlio di Dio è nato da una donna, affinchè, come si esprime un altro prefazio Ambrosiano:

unde mortem peccatum contraxerat
inde vitam pietas repararet immensa. [2]

400. Vere..... aeterne Deus,
et te creatorem omnium de praeteretis fructibus *glorificare* (p)
et de venturis *suppliciter exorare,* (v)
ut cum de *perceptis* [3] inve*nimur ingrati* (p)
de *percipiendis* non iudi*cemur indigni,* (p)
sed exhibita totiens solemnis devoti*one ieiunii* (t)
cum subsidiis corporalibus
profectum quoque capi*amus animarum* (tr).

È da notare in questo prefazio del III Martedì di Quaresima, oltre la rima finale: *glorificare-exorare,* anche una specie di rima iniziale o allitterazione: *perceptis-percipiendis, ingrati-indigni.*

Quando è naturale, l'allitterazione è il linguaggio infantile del popolo che ama i concetti accostati anche materialmente. [4] Così è nata tutta una fioritura di proverbi popolari come « mortui non mordent » e di frasi avverbiali come « flocci facere, » di parole raddoppiate come « purpura, » « tartarus » od onomatopeiche come « cuculus, » « pipiare, » specialmente con la lettera *r* (rotacismo) e con la *s* (sigmatismo): « ut ad rem redeam, » « salva sint sata, » ecc.

Il fenomeno della allitterazione iniziale non ebbe un nome speciale presso i Romani, sia perchè si presentava a loro come fenomeno troppo naturale e spontaneo, sia perchè i Greci dai quali i Latini tolsero il loro linguaggio tecnico

(1) TERTULLIANUS, « De carne Christi », cap. 17.
(2) Domenica IV di avvento. Solesmes, n. 70.
(3) Per errore l'edizione di Solesmes porta « praeceptis. »
(4) Cfr. P. RASI, « Atti e Memorie della R. Accademia di Padova, » Vol. V, pag. 121-157; VII, pag. 423-500.

retorico non lo avevano classificato e non lo usavano, essendo la lingua greca ricca di vocali. Nel Periodo Arcaico della Lingua Latina, la allitterazione è frequentissima. Basti ricordare il verso di Ennio: « Tite, tute, Tati, tibi, tanta, tyranne, tulisti » e l'epigramma di Nevio: « immortales mortales si foret fas flere, flerent... » Nel periodo aureo da diffusa divenne accumulata, cioè di uso meno frequente, ma in compenso più forte ed efficace; per esempio in Cicerone: De orat. I° « maximae moleo molestiarum » e in Virgilio: « casus Cassandra canebat. » Nel periodo argenteo fu bandita da Orazio e dai Grecisti, ma poi risorse con Frontone, con Gellio, e con Apuleio. Nelle composizioni liturgiche gli esempi di allitterazione sono abbondantissimi. (1)

Nel nostro Codice troviamo esempi bellissimi, come in questa preghiera dopo la comunione della Domenica III post Pentecostem:

Praesta, Domine, quaesumus, ut tua sancta nos *excipiant*
dignosque semper sui *perceptione percipiant*,

e nel Prefazio di Santa Cecilia:

Viros virgo duxit ad gloriam;

e in quello del Sabato Santo:

Mortem nostram *moriendo* destruxit
et vitam *resurgendo reparavit*,

e in quello della Messa per S. Giovanni Battista:

exortus est *exsultare;*

e in quello della « Missa contra obloquentes »:

ut non tam nos exagitet inepta *laceratio superorum*
quam potius maneat in nobis *miseratio lacerantium*,

e ancora ai n. *480, 705, 955, 1200, 1224*, ecc.

Queste allitterazioni avevano un valore ritmico, o erano ricercate solamente per un effetto retorico? Questa domanda

(1) Vedi nel « Sacramentarium Leonianum »: sanctum, Domine sancte, deferimus..... ecc. — MIGNE, *P. L.* t. IV, col. 105, 108, 121, 122 ecc.

si potrebbe ripetere per i fenomeni di assonanza e di rima che, come abbiamo già visto e vedremo, sono frequentissimi nelle nostre composizioni liturgiche. Ora, è vero che spesse volte essi non proverebbero per sè null'altro se non la cura del compositore di far meglio spiccare alcune parti del discorso, che hanno qualche relazione di confronto o di antitesi. È vero anche che un grande contingente di casi è dato, sopratutto all'assonanza e alla rima, alla concordanza grammaticale delle parole. Ma spesso questi fenomeni non si spiegano soltanto con ragioni retoriche e grammaticali. Inoltre la loro frequenza e, sopratutto, la simmetria frequentissima nella loro disposizione, induce a credere che l'armonia ritmica non può essere esclusa dalle intenzioni dei compositori, ma ne era la principale ragione.

199. Vere quia... aeterne Deus,
qui te nobis super Iordanis alveum
de caelis in voce to*nitrui praebuisti,* (v)
ut Salvatorem *caeli demònstrares* (tr)
et te Patrem luminis ae*terni ostenderes.* (t)
Caelos aperu*isti,* aërem benedix*isti;* fontem purifi*casti*
et tuum unicum Filium per speciem columbae S. *Spiritu declarasti.* (v)
Susceperunt hodie fontes benedictionem tuam
et abstulerunt maledictionem nostram,
ita ut credentibus purificationem omnium delic*torum exhibeant* (t)
et Deo filios generando adoptive faciant ad *vitam aeternam,* (p)
Nam quos ad temporalem vitam carnalis na*tivitas fuderat,* (t)
quos mors per praevaricationem coeperat,
hos vita ae*terna recipiens* (t)
ad regni coelorum *gloriam revocavit.* (v)

Questo prefazio della Messa per l'Epifania non è forse dei più antichi. È vero che il ricordare soltanto il battesimo

del Signore nel Giordano è segno di antichità (questo mistero fu in Oriente, dove la festa dell'Epifania ebbe origine, il primo e il più importante dei tre soggetti della Festa: gli altri due sono la venuta dei Magi e le nozze di Cana). Ma, d'altra parte si osservi, che il ritmo delle clausule è trascurato: impossibile ridurlo alla norma quantitativa. Abbiamo lo « hiatus » tre volte: *aeterni ostenderes delictorum exhibeant, vitam aeternam,* e quattro volte la clausula con una sola atona mediana. Sono però sufficientemente curate l'antitesi e la simmetria.

480. Vere... per C. D. nostrum,
qui innocens pro impiis *voluit pati* (p)
et pro sceleratis in*debite condemnari,* (v)
cuius mors delicta *nostra detersit* (p)
et resurrectio iustificationem *nobis exhibuit* (t)
per quem tuam pietatem *supplices exoramus,* (v)
ut sic nos hodie a pec*catis emacules* (t)
et cras venerabilis caenae *dapibus saties,* (t)
hodie acceptes confessionem nos*trorum peccaminum* (t)
et cras tribuas spiritualiam incre*menta donorum,* (p)
hodie ieiuniorum nostrorum *vota suscipias* (t)
et cras nos ad sacratissimae caenae con*vivium introducas* (v).

In questo prefazio del mercoledì detto « in Authentica » si notino oltre le allitterazioni e le assonanze, la simmetria perfetta con l'isosillabismo che l'assomiglia a una strofa della poesia moderna.

547. Vere sanctus, vere benedic. D. N. I. C. *Filius tuus* (p)
qui, cum Deus esset maiestatis, de*scendit de caelo,* (p)
formam servi qui primus pe*rierat suscepit* (tr)
et sponte *pati dignatus est.* (t)

Questa formula del « Post Sanctus, » appartiene alla Messa della vigilia di Pasqua, ed è certamente antichissima; si trova sola nel nostro Codice, in quello di Biasca e in un Sacramentario conservato nel tesoro di Monza CXXVII. L'ho riportata per far vedere l'uso del « cursus » ritmico anche nelle

parti più antiche della Liturgia. Infatti le clausule di questo brano, metricamente, sarebbero tutte eccezioni, eccetto l'ultima, la quale sarebbe una forma rara, essendo composta di tre corei. Ritmicamente invece sono tutte esatte: due « cursus planus » (1-3), un « trispondaicus » (3) e un « tardus. » (4)

A proposito di ritmo accentativo e quantitativo, è qui il caso di notare come non di rado sarebbe stato facilissimo al compositore ottenere una clausula metrica invece di una accentativa, se avesse appena spostato qualche parola; anzi, talora, se le avesse lasciate cadere dalla penna così come venivano secondo l'indole della lingua. Per citare qualche esempio, al N. *782* avrebbe potuto dire:

et a tua nunquam *laude cessemus.*

in luogo di:

et a tua laude *nunquam cessemus.*

Al N. *838* avrebbe dovuto fare:

benignus emundet

in luogo di:

emundet benignus;

al N. *1006*:

corona triumphali re*dimitus exultat*

in luogo di:

triumphali redimitus *exultat corona;*

al N. *1549:*

fac semper *pace gaudere.*

e non:

fac pace *semper gaudere.*

Così ai N. *1206, 1232,* ecc. ecc.

È questa, mi sembra, una prova dell'ignoranza o almeno della trascuranza del ritmo quantitativo, usato, invece, con tanta precisione da Simmaco, da Minucio e da San Cipriano.

609. De cuius morte *vita surrexit,* (p)
de passione *salus ascendit* (p)
de poena crucis re*medium pietatis,* (v)

gloria de damnatione, medi*cina de vulnere;* (t)
unus namque mori voluit, ne *omnes moreremur,* (tr)
immo unus *mori dignatus est,* (t)
ut omnes nos per*petuo viveremus;* (tr)
propterea profusis gaudiis
totus in orbe terrarum mundus exsultat, ecc. (ppp)

In questo Prefazio, tutto contrasti, della « Missa pro baptizatis » del Giovedì in Albis, noterò la bellezza e la forza intraducibile di quella espressione comune a molti prefazi del ciclo liturgico Pasquale: *totus in orbe terrarum mundus exsultat.* Frase grandiosa degna dell'antica Roma. Si osservi anche in questo stico tutta una catena di « cursus planus, » o, se si vuole, di clausule cretico-trocaiche: *totus in orbe – orbe terrarum – mundus exsultat.* È anche questo un artificio molto noto ai compositori liturgici antichi. Quando volevano ottenere una clausula più armoniosa delle altre, disponevano le parole di chiusa in modo che la prima con la seconda, la seconda con la terza e così via, costituissero due o più « cursus » distinti, di tipo uguale o diverso, metrico o soltanto ritmico. Il lettore ne avrà già notati molti esempi nei brani su riportati. Eccone alcuni altri:

9 *te mereamur habere rectorem* (tre « cursus planus, »)
16 tua *semper exultet bonitate* (planus e tr.)
14 pal*mamque martyrii perceperunt* (tardus e velox)
59 di*gnatus est fieri particeps* (due « cursus tardus » o tre cretici puri).

Alcune volte la composizione intera è tutta una sequela di « cursus » tra di loro intrecciati. Vedi, per esempio l'Orazione dopo la Comunione della Domenica V di Avvento già citata; e l'Orazione « super Sindonem » della Messa di S. Cecilia.

18 sanctae *Martyris tuae Ceciliae, Domine,* (ptt)
supplicati*onibus tribue nobis foveri,* (tpp)
ut cuius vene*rabilem solemnitatem praevenimus obsequio* (v tr p)
eius intercessi*onibus commendemur et meritis* (v t).

658 qui mediante die *festo ascendit in templum docere,* (ppp)
qui de caelo descendit mundum ab igno*rantiae tenebris liberare,* (tv)
cuius descensus *genus humanum doctrina salutari instruxit,* (pptrp)
mors a perpetua morte redemit, (tpp)
ascensio ad cae*lestia regna perduxit;* (pp)
per quem te, summe Pater, poscimus
ut eius instituti*one edocti,* (p)
salutaris parsimoniae devotione *purificati,* (p)
ad tua perveni*amus promissa securi* (pp).

Si noti anche in questo prefazio della « Missa in mediante die festo, » cioè del venticinquesimo giorno dopo Pasqua, che è a mezzo tra Pasqua e Pentecoste, Messa che il dotto card. Tomasi chiama « vetustissimam » l'uso del « cursus » ritmico, non metrico, e il doppio « cursus » in quasi tutti gli stichi. Nel 3° stico e nel 9° io ho computato l'« hiatus. »

Dall'esame del nostro Codice mi sembra di poter concludere che i compositori liturgici in generale non elidevano le vocali, nè la *m.* A cominciare dal N. 1000 fino al 1200 ho trovato l' « hiatus » ben 16 volte, e cioè:

1006 *festivitate orantes*
1011 *venerari affectu*
1015 *gaudium interemit*
1020 *certare ad palmam*
1020 *pervenire ad regnum*
1025 *capitum auferuntur*
1025 *solacium et exemplum*
1025 *ultima esset*
1033 *modum imposuit;*
1042 *festivitate offerimus*
1049 *protegente evasit*
1051 *suo obtineat*
1056 *gloriam exsultare*
1072 *divina admonitus*

1093 *prohibendo illicitas*
1129 *coronam adeptus*
1130 *sacramenti effectum*
1152 *palmam adeptus*
1199 *redemptione effusus est.*

Ho trovato l'elisione appena sette volte e cioè:

1001 *proposita offerimus*
1025 *misericordia subsecuta est*
1025 *exultatione dicendum est*
1052 *craticulam imposita*
1123 *Domine, evangelistae*
1134 *clipeum arripiens*
1194 *efficere est dignatus.*

Nelle 82 Orazioni mattutinali e vespertine quotidiane c'è due volte sole l'incontro di vocali; e la prima volta (in clausula finale) bisogna contare l'« hiatus » (N° *1581*) *permanere inlaesos,* la seconda, (in clausula intermedia *1617*) *hono*re ut*itur* [1] è da contare l'« hiatus » meglio che l'elisione.

In tutta la Settimana in Albis, la prima dopo Pasqua, nella quale la liturgia Ambrosiana ha due messe per giorno, una « pro-baptizatis, » l'altra « in Ecclesia Maiori, » non ricorre mai l'incontro di vocali in clausula finale, e i due casi in cui ricorre in clausula intermedia, ai N[i] *603, 633,* somigliano al caso precedente.

Dei due Prefazi delle Messe di Pasqua, il primo ha una elisione in una cadenza dubbia: *praeparatione exsultantibus,* e uno « hiatus » in una cadenza certa per l'esigenza dell'antitesi: *potestate occubuit;* il secondo ha uno « hiatus » *labe eductos.* Perciò mi par lecito concludere che, dove il ritmo è più curato, si evitano anche gli incontri di vocali; ma, quando c'è l'incontro, la regola più seguita è di contare due sillabe, cioè di ammettere l'« hiatus. » Ora è noto che in metrica - anche nella prosa metrica - la regola da seguirsi è l'elisione: « quod quidem lingua latina sic observat,

(1) Se pure la lezione genuina non era invertita: utitur honore.

nemo ut tam rusticus sit quin vocales nolit coniungere », dice Cicerone (*Orat.* 44) e al paragrafo 45: « sed graeci viderint, nobis, ne si cupiamus quidem distrahere voces conceditur. » Enrico Bornecque crede che l'elisione possa praticarsi in tutti i testi di prosa metrica, anche se i loro autori ammettono l'« hiatus » in teoria. [1]

È un po' troppo. Ma quel che mi pare si possa dire con certezza è che la presenza dello « hiatus, » quale l'abbiamo vista nel nostro Codice, segna il predominio dell'accento.

---

689. Poscentes ut sensibus nostris cle*menter infundas* (p)
ne terrenis affecti*onibus inhaerendo* (v)
oculos ad cae*lestia non levemus;* (v)
ne in infimis volup*tatibus occupati* (v)
mentes non vale*amus attollere* (t)
quo noster Sal*vator ascendit;* (p)
ne diabolica sec*tando vestigia* (t)
a Christi con*sortio recedamus,* (v)
quia nemo potest summi verique Regis celsi*tudine delectari,* (v)
nisi qui pestifera destructa subver*saque tyranni iura calcaverit* (p t).

È il prefazio della Domenica dopo l'Ascensione: un esempio perfetto di simmetria e di alternanza tra cadenze sdrucciole e cadenze piane.

Altri bellissimi esempi di questa alternanza vedi ai N[i] *37 987 - 1072 - 1118 - 1129 - 1139 - 1152* ecc. ecc.; e si noti con l'alternanza la perfetta proporzione e la corrispondenza misurata antitetica di concetti e di parole, da sembrare quasi che il compositore abbia disegnato col compasso alla mano.

(1) Bornecque, o. c. pag. 199.

La Chiusa di Esametro.

Questa clausula è riprovata, in teoria, da tutti gli autori. In pratica però non è sempre evitata, neppure dagli autori più scrupolosi, neppure da Cicerone e da S. Cipriano. Apuleio, che scrive in una prosa poetica, la ricerca. Nel nostro Codice in genere è schivata: io ho contato 78 clausule eroiche in tutto il libro. Ma di queste 78, ben 62 hanno lo schema e la forma – / ⏑ ⏑ – ⏓ di cui 46 ⏓́ ⏑ – / ⏑ ⏑ – ⏓ e 16 ⏓́ – / ⏑ ⏑ – ⏓, sono cioè composte di un quadrisillabo finale, preceduto da una paro a o sdrucciola o piana, che ha l'ultima sillaba lunga. Queste forme probabilmente non erano sentite come chiuse di esametro, ma semplicemente come « cursus velox » e « cursus trispondaicus. » Qualche volta la clausula eroica è schivata anche a scapito del « cursus, » come nel Prefazio di S. Tomaso Apostolo: « vulnera palparet carnis, » invece di « palparet vulnera carnis. » Ma in alcune composizioni, come nel Prefazio di S. Croce *(908)*, in quello della traslazione di S. Nazaro *(921)*, in quello della festa dei Ss. Nazaro e Celso, essa è senza dubbio ricercata.

1020. Vere dignum.....
nos tibi, summe Deus, gratias agere
et in hac triumphali die, nostrae devotionis *pandere vota*
in qua martyr sanctus roseo lustratus cruore Nazarius
caeleste meruit con*scendere regnum*.
Qui, dum per innumera tormentorum acerba supplicia crudelius vexaretur,
tyrannicam rabiem fidei constantia superabat;
nec potuit persecutorum illatis *cedere minis*
quando pro se certante ipse auctor Victoriae Christus Dominus dimicabat.
Ducitur interea ad templum idolis praelibare profanis
quorum portenta divino fultus praesidio,

mox ut ingressus est, redegit in pulverem.
Ob hoc liquidas *maris in undas* | longius a terra proiectus angelici muneris famulati | solida inter fluctus vestigia praefigebat.
O felix et inclytus Domini praeliator,
qui mundi congressus principi innumeram populi multitudinem vitae sociavit aeternae:
inter quos sacri proelii bellatorem | Celsum videlicet fidelissimum testem
dum martyrii docuit certare ad palmam
pariter meruerunt caelestis patriae pervenire ad regnum.

. . . .

908 .....cuius typum virga tenuit in separando *aequoris undas*
et viam populo per Moysen praepa*rando securam*
per cuius quoque umbram aspera mors populis ligno de*ducta cucurrit*
in quo pendens Redemptor factus *est maledictum,*
ut a maledicto nos eriperet legis,
cuius ligni mysterio salvari *credimus omnes.*

Noi sentiamo in alcuni stichi di questi prefazi non solo la chiusa, ma tutta la risonanza dei versi esametri.

Nel seguente, per la traslazione di S. Nazaro, e in quello al N° *1415* per una Messa da morto, ne troveremo anche la misura perfetta e perfino l'accoppiamento col pentametro, come in un distico elegiaco:

921 .....nos tibi *reddere grates,*
vis trina Deus, sator *optime rerum,*
qui cuncta propriis *animata figuris*
artifici sermone facis quique facta conservas,
qui dudum multo latitantem pulvere drachmam
invenis accensa verbi virtute lucerna,
ut pateant cunctis tua *munera saeclis;*
reddens ecclesiae secundum certaminis palmam
angelicus ut cernant humana *lumina vultus*
micent et splendida tumuli *membra loco.*

Iam iamque repertus olim ab*sconditus agro*
rutilat thesaurus evangelicis praesignatus figuris.
En superexultat intemerata ecclesiae fides,
dum sacrum mercatum margaritae lucrum capessat.
In qua martyr sanctus tuus inclitus martyr
geminam insignem Nazarius gestat coronam,
qui meruit Domini pro *laude fidelis*
sanguine martyrium clarificare suum.
O nimium dilecta Dei membra Christi servata promisso!
O testis flagrantissime, nitore caeli fulgide!
cuius inestimabilis odor sabaeicis praepollet aromatibus,
quem pius Ambrosius sacrum locans ecclesiae munus
perennem reperiens patronum dedit et medicum,
propugnatorem fidei, sacri proelii bellatorem.

In questo prefazio lo slancio lirico del compositore è davvero singolare. Forse è troppo il dire che vi si sente l'accento del testimonio oculare?

Sarei tentato di citare altre bellissime composizioni in cui l'entusiasmo dello scrittore si accoppia alla sublimità del concetto, e non è trascurata l'espressione, anzi è adorna di tutti gli artifici della retorica, così che il ritmo ne esce armonioso e naturale.

Nel prefazio di S. Sisto *(1033)*, il quale « quos erudiebat hortatu, praeveniebat exemplo, » si legge:

is enim vigilantia praeditus pastorali
callidi hostis fraudolentiam praevenit,
et tyrannicae rapacitati modum imposuit
salubrique consilio definivit, aut cum iustitia vivere,
aut, quod est gloriosius, pro iustitia etiam vitaliter mortem suscipere.

In quella dei Santi Innocenti lo scrittore esclama:

165. O infinita benignitas Omnipotentis,
cum pro suo nomine trucidatis
etiam nescientibus meritum gloriae perire non patitur,
sed proprio cruore perfusis

et salus regenerationis expletur
et imputatur corona martyrii.

Nel prefazio dei Macabei *(1025)* si legge che i fedeli debbono:

annua festivitate cum omni admiratione praeferre
nativitate fratres - passione germanos,
quos gloriosa mater utero concepit et mente,
ut quos secundum carnem genuerat mundo
eosdem omnipotenti Deo - spiritu fecunditatis - generaret ad gloriam.
Nam qui nati fuerant carnaliter ad mortem
religiose moriebantur ad vitam.
Absciduntur linguae, cutes capitum auferuntur,
et inter haec gloriosissimi iuvenes
non dolebant quo crudelius punirentur,
sed exultabant quo gloriosius interirent,
ut invicem sibi essent solacium et exemplum:
post quos omnes et ipsa exultans sanguinis mater et fidei novissime subsecuta est,
non ut ultima esset,
sed ut fructus ventris sui praemitteret Deo
et pignora sua secura sequeretur.

Aggiungerò a questa lunga serie di esempi l'« Exsultet » e la « Benedictio Fontis » del Sabato Santo.

Intorno a queste due composizioni c'è una letteratura di opere e di studi. Mons. Mercati [1] tiene mal sicura, anzi falsa, secondo ogni probabilità, l'opinione che Milano alla fine del secolo IV ignorasse ancora la Cerimonia del Cereo Pasquale. Infatti a Piacenza, Diocesi suffraganea di Milano, con a Vescovo San Savino, amico di Sant'Ambrogio e suo fedele compagno nella lotta contro gli Ariani, nel 384 essa era già praticata su per giù come ora, come lo prova la lettera di S. Gerolamo al Diacono Presidio, che l'aveva pre-

[1] « Studi e Testi » 1902.

gato di comporgli un bell'« Exsultet » da cantare sull'ambone della cattedrale il Sabato Santo.

Mons. Mercati inclina a credere che tutta la poesia sublime di tale funzione sia una creazione del grande Arcivescovo di Milano. E veramente, dice l'autore, il luogo, il centro di irradiazione, non male converrebbero. Anche la formula romana attuale ha parecchie reminiscenze Ambrosiane e perfino una sentenza precisa di S. Ambrogio: « nil nasci profuit nisi redimi profuisset. » [1]

Così diventa probabile che tutte le varietà di « Exsultet » derivino da un archetipo milanese del tempo di Ambrogio, e che il primo « Exsultet » sia stato composto da un diacono suo, o, giacchè di scrittori di tanta altezza a Milano e altrove non doveva esserci copia, forse anche da lui, sia per il diacono meno capace e costretto a ricorrere, come Presidio, ad altri, sia per se medesimo, parlante di sè in terza persona.

Anche qui, come al mio solito, scriverò per stichi, e scandirò il testo:

1) Exsultet iam an*gelica turba caelorum* (p p)
2) ex*sultent divina mysteria* (pt)
3) et pro tanti *regis victoria* (t)
4) tuba *intonet salutaris* (v)
5) Gaudeat se tot tellus inradi*ata fulgoribus* (t)
6) et aeterni *regis splendore illustrata* (p p)
7) totius orbis *sentiat se amisisse caliginem* (v t).
8) Lae*tetur et mater Ecclesia* (p t)
9) tanti *luminis adornata fulgore* (v p)
10) et magnis populorum *vocibus haec aula resultet* (t p).
11) Quapropter; as*tantibus vobis*, (p)
12) *fratres carissimi*, (t)
13) ad tam miram sancti huius *luminis claritatem*, (v)

[1] « Comm. in Lucam, » II, 41. MIGNE *P. L.* XXX. « Studi e Testi, » 12, 1904.

14) una mecum, quaeso, Dei onnipotentis miseri*cordiam invocate*, (v)
15) ut qui me non meis meritis intra Levitatum numerum *dignatus est aggregare*, (v)
16) luminis sui *gratiam infundendo* (v)
17) cerei huius *laudem implere praecipiat* (p t).....
18) Qui populorum *Pascha cunctorum* (p)
16) non *pecudum cruore, nec adipe*, (tr t)
20) sed Unigeniti tui Domini *nostri Iesu Christi* (t)
21) *Sanguine Corporeque dicasti*, (v p)
22) ut supploso ritu *genti*s *ingratae* (p)
23) legi gratia succederet,
24) et una victima per semetipsam tuae maiestati *semel oblata* (p)
25) *mundi totius expiaret offensam*. (p tr p)
26) Hic est *Agnus lapideis* (t)
27) praefigu*ratus in tabulis*, (t)
28) non ab*ductus e gregibus*, (t)
29) sed e*vectus e caelo*, (p)
30) nec pastore indigens sed pastor bonus *ipse tantummodo*, (t)
31) qui *animàm suam pro suis posuit ovibus* (p tr p)
32) et *rursus assumpsit*, (p)
33) ut nobis et humili*tatem divina dignatio* (p t)
34) et spem resur*rectio corporalis ostenderet*. (v t)
35) Qui coram tondente se
36) non vocem *queruli balatus emisit*, (tr. p)
37) sed evan*gelico proclamavit oraculo, dicens:* (v t p)
38) « Amodo videbitis Filium hominis sedentem ad *dexteram maiestatis*. » (v)
39) Ipse nobis et te recon*ciliat*, *Pater omnipotens*, (p. t.)
40) et pari tecum maies*tate fultus refulget*. (p)
41) Nam quae *patribus in figura contingebant* (tr. tr.)
42) nobis *in veritate proveniunt*. (pt)
43) *Ecce iam ignis columna resplendet*, (p p p)
44) quae plebem Domini beatae noctis tempore

45) ad salu*taria fluenta praecedat*, (tr p)
46) in quibus persecutor mergitur
47) et Christi *populus liberatus emergit* (v p).
48) Nam sancti *Spiritus unda conceptus* (p p)
49) per Adam *natus ad mortem*, (p)
50) per *Christum regignitur ad salutem*. (t tr)
51) Solvamus igitur volun*tarie celebrata ieiunia*, (v t)
52) quia Pascha *nostrum immolatus est Christus*, (pp)
53) nec solum Corpore epulemur Agni,
54) sed *etiam inebriemur et Sanguine;* (v t)
55) huius *enim tantummodo cruor* (t p)
56) non creat piaculum vi*ventibus sed salutem*. (v)
57) Ipso quoque ves*camur et azymo*, (t)
58) « quoniam non de solo pane vivit homo, sed de omni verbo Dei. »
59) Si quidem hic est panis qui de*scendit e caelo* (p)
60) longe praestantior illo quondam mannae *imbre frugifluo* (t)
61) quo tunc *Israel epulatus interiit;* (v t)
62) hoc vero qui *vescitur corpore* (t)
63) *vitae perennis possessor existit*. (p p p)
64) Ecce *vetera transierunt* (v)
65) *facta sunt omnia nova*. (t p)
66) Nam circumcis*ionis mosaicae mucro iam scabruit* (t p p)
67) et Iesu Nave acuta *lapidum obsolevit asperitas;* (v t)
68) Christi vero *populus insignitur* (v)
69) *fronte, non inguine* (t)
70) la*vacro, non vulnere* (t)
71) *chrismate, non cruore* (v)
72) Decet ergo in hoc Domini Salvatoris nostri
73) vespertinae resurrecti*onis adventu*, (p)
74) ceream nos ado*lere pinguedinem*, (t)
75) cui s*uppetit candor in specie*, (p t)
76) *suavitas in odore*, (v)
77) *splendor in lumine*. (t)
78) Quae nec marcescenti liquore defluit,

79) Nec offensam *tetri nidoris exhalat.* (p p)
80) Quid enim *magis accomodum*, (t)
81) *Magisque festivum* (p)
82) quam les*seico flori* (p)
83) *floreis excubemus et taedis*, (v p)
84) praesertim cum et Sapientia de semet*ipsa cecinerit*: (t)
85) « Ego sum flos agri et lilium convallium. »
86) Ceras igitur nec *pinus exusta desudat*, (p t)
87) Nec *crebris sauciata bipennibus cedrus illacrimat* (tr t pt)
88) sed est illis arcana de *virginitate creatio*; (p t)
89) et ipsae transfiguratione *nivei candoris albescunt.* (tr p)
90) Eandem vero papyrum *liquida fontis unda producit* (p p)
91) quae, instar insontis animae,
92) nullis *articulatur sinuata compagibus*, (p, tr t)
93) sed, virgi*nali circumsepta materie*, (tr t)
94) fit hospitalis *ignibus alumna rivorum.* (tr, p)
95) Decet ergo adventum sponsi
96) dulcatis Ecclesiae lumi*naribus opperiri*, (v)
97) et largitatem sancti*tatis acceptam* (p)
98) quanta valet devotionis *dote pensare*; (p)
99) nec sanctas interpolare tenebris excubias,
100) sed taedam sapienter *perpetuis praeparare luminibus*
101) ne, dum *oleum candelis adiungitur*, (tr, t)
102) adventum Domini *tardo prosequamur obsequio*, (tr t)
103) qui certe in ictu *oculi ut coruscus adveniet.* (v t)
104) Igitur in huius diei vespere
105) cuncta vene*rabilis sacramenti plenitudo colligitur* (v tr t)
106) et quae diversis sunt praefigu*rata vel gesta tempo-ribus*, (p t)
107) huius noctis cur*riculo devoluta supplentur* (t v p).
108) Nam primum hoc vespertinum lumen
109) sicut illa dux magorum *stella praecedit*, (p)
110) deinde mysticae regenerationis *unda subsequitur*, (t)
111) velut dignante *Domino fluenta Iordanis* (tr p)
112) tertio resurrectionem Christi vox apos*tolica sacer-dotis annuntiat.* (v t)

113) Tum ad totius Mys*terii supplementum* (v)
114) Christo *vescitur turba fidelium*, (p t)
115) quae, summi sacerdotis et antistitis tui Ambrosii oratione *sanctificata vel meritis*, (pt)
116) resurrecti*onis dominicae diem* (t p)
117) Christo in *omnibus prosperante suscipiat.*

È impossibile che un orecchio appena appena educato non avverta il ritmo sonoro di questa composizione: « quod qui non sentiunt » potrei dire con Cicerone, « quas aures habeant, aut quid in iis hominis simile sit, nescio. » L'analisi ha fatto vedere che ci sono stichi rimati dal principio alla fine, mentre sono rari quelli che non terminano con una serie o incatenata o consecutiva di clausole, rarissimi e per lo più citazioni del Sacro Testo, quelli che hanno un ritmo finale diverso dai soliti quattro « cursus. » I monosillabi iniziali sono 57, cioè una buona metà; i bisillabi sono 27; i trisillabi piani 13, gli sdruccioli 8; di parole più lunghe una sola. Le trisillabe iniziali sono per lo più verbi che, come agli stichi 1, 2, 5 e 8, furono messi in principio con l'intendimento retorico di ispirare al lettore o all'uditore il sentimento dal quale era dominato l'artista nello scrivere; a questo effetto giovano anche le ripetizioni, le rime e le assonanze, come agli stichi 5-6, 17-15, 19-28, 28. Alla sonorità di tutto il brano credo che contribuisca anche la frequenza della lettera *t*, come per esempio agli stichi 4-6 in cui c'è onomatopeia, e agli stichi 46-54. Si noti anche la ricchezza di immagini, la ricercatezza dell'espressione, la potenza lirica che inspira tutto il componimento. Per intendere i versi 88-95, bisogna ricordare che gli antichi ritenevano che le api si riproducessero senza connubio per una specie di partenogenesi.

« O vere beata et mirabilis apis, » si leggeva anticamente in qualche recensione dell'« Exsultet, »

cuius nec sexum masculi violant,
foetus non quassant,

nec filii destruunt castitatem;
sicut sancta concepit virgo Maria:
virgo peperit et virgo permansit.

Anche la « Benedictio Fontis » è uno squarcio lirico di un'armonia e di una fattura squisitissima. La riporto pure come esempio di « cursus » metrico perfetto, che ho già detto doversi ammettere in alcune composizioni del nostro Codice.

535. Sanctificare per verbum Dei, *unda caelestis!* (1) (p) = 1γ
sanctificare, aqua Christi cal*cata vestigiis,* (t) = $1^3\gamma$
quae montibus *pressa non clauderis,* (t) = $2\gamma^\delta$
quae scopulis il*lisa non frangeris,* (t) = $2\gamma^\delta$
quae terris in*fusa non deficis:* (t) = $2\gamma^\delta$
tu *sustines aridam,* (t) = 2^δ
portas montium *pondera nec demergis;* (v) = dispondeo
tu caelorum vertice *contineris:* (v) = ditrocheo
circum*fusa per totum* (p) = $1\gamma^\delta$
lavas *omnia, nec lavaris;* (v) = dispondeo
tu fugientibus Hebraeorum populis in glaciem du*rata constringeris;* (t) = 2γ
tu rursus altis reso*luta verticibus* (t) = $1^3\gamma$
Nili *incolas perdis,* (p) = 1^δ
et hostili globo freto saevi*ente persequeris,* (t) = $1^3\gamma$
una eademve salus fidelium et *ultio criminosis.* (v) = 3^δ
Te per Moysen percussa *rupes evomuit,* (t) = $1^3\gamma$
nec abdita cautibus lat*ere potuisti,* (tr) = $1^2\gamma$
cum maiestatis imperio *iussa prodires;* (p) = 1γ
tu gestata nubibus *imbre iucundo* (p) = 1γ
arva fecundas, (p) = 1γ
ne siccatis exani*mata visceribus* (t) = $1^3\gamma$
sublimes neget *terra proventus.* (p) = 1γ
A te principium, in re *finis exultat* (p) = 1γ

(1) Il manoscritto di Bergamo manca qui di un foglio: L'inizio della « Benedictio » l'ho preso dal « Sacramentarium » di Biasca. A 25 bis inf. Bibl. Ambros.

vel potius tuum est ut *terminum nesciamus* (v) = 3δ

Neque enim, Domine omnipotens Pater, (virtutum tuarum nescii) aquarum *merita laudamus,* (tr) = $1^1\gamma$

sed in his operis tui praedic*amus insignia.* (t) = $2^1\delta$

Suscipe *igitur noxios,* (t) = 2δ

solve captivos, (p) = 1γ

redde quod in paradiso Adam perdidit, quod *uxor amisit,* (p) = 1γ

quod intemper*antia crudelis absorbuit.* (trt) = 2γ

Da salutarem potum male saturis acerbi*tate pomorum,* (p) = 1γ

ut indigesta mortalium et an*nosa pernicies* (t) = $1^3\gamma$

divino sol*vatur antidoto.* (t) = $1^3\gamma$

Ablue terram squa*loris illuvie:* (p) = 1γ

discute paradisi machaeram flammeis ob*icibus fluctuantem.* (v) = ditrocheo

Pateat redeuntibus floribus *ruris ingressus,* (p) = 1γ

recipiant i*maginem Deitatis* (v) = ? olim perditam li*vore serpentis.* (p) = 1γ

Quicquid noxium de praevaricati*one contractum est* (p) = 1γ

huius gurgitis puri*tate deponant.* (p) = 1γ

Surgant ad requiem,

produ*cantur ad veniam* (t) = $1^3\delta\gamma$

ut mystici *Corporis innovati* (v) = 3δ

et redemptos se *noverint et renatos.* (v) = $3\delta\varepsilon$

Per Christum Filium tuum D. n.....

Questo è certamente il più bell'encomio dell'acqua che sia stato scritto. Retori latini e Bizantini si sono divertiti poi a scrivere encomi del mare e dell'acqua a profusione, ma per trovare ancora qualche cosa di veramente bello, elevato, per arte e per pensiero, dobbiamo arrivare al *Cantico del Sole*, di Frate Francesco. Le preghiere antiche dei cristiani hanno quasi sempre come caratteristica spontanea, anche

nella forma esteriore, una evidente potenza lirica, perchè sono l'espressione sincera degli affetti e dei sentimenti più profondi che si agitano nel cuore umano. « Elucet – ha scritto il Card. Bona [1] – in antiquis Ecclesiae precibus spiritus, elucet in rebus ipsis apostolica quaedam gravitas; in sensu et collocatione verborum grata quaedam et perspicua concinnitas, adeo ut brevi compendio multa contineantur... Addit eis venustatem genus ipsum compositionis non solutum et vagum sed certo ambitu definitum, variisque schematibus exornatum. » Chi ha letto e gustato queste Orazioni liturgiche rimane stupito nel vedere come gli autori moderni di libri di preghiera si affatichino per poter mettere sotto i nostri occhi formule che risultano tanto vuote come banali; sarebbe stato loro così facile trovare negli antichi libri liturgici espressioni – e non solo espressioni! – consacrate dal tempo, dalla autorità della Chiesa, il cui valore, anche dal punto di vista letterario, è incontestabilmente superiore! Ne ho dato molti esempi. Voglio terminare con l'Orazione che sta in alto del foglio riprodotto come fac-simile del nostro Codice:

522. Omnipotens sempiterne Deus,
qui in omnium operum tuorum dispensatione es mirabilis,
intellegant redempti tui
non fuisse excellentius quod initio factus est mundus
quam quod in fine saeculorun Pascha nostrum immolatus est Christus.

Si osservino bene tutti i membri:

1° **Il Titolo,** *Deus,* con gli attributi che gli convengono meglio nello circostanza della Vigilia Pasquale; *omnipotens, sempiterne,* soprattutto provvido reggitore ed economo sapiente; *qui in omnium operum tuorum dispensatione es mirabilis;* e le parole così disposte da ottenere alla fine un bellissimo « cursus tardus » (dispensati*one mirabilis*).

(1) Bona, « Rerum lit. » liber I.

2° **La domanda:** *intellegant redempti tui non fuisse excellentius* ecc. la quale comprende due membri che si equilibrano perfettamente in una antitesi semplice e giusta e si corrispondono ritmicamente con due cadenze delle più sonore: *factus est mundus; — latus est Christus.*

Nel medesimo tempo una grande idea teologica che racchiude tutto l'ordine naturale e soprannaturale, l'opera della creazione e della redenzione. Semplice e nello stesso tempo meravigliosa Orazione, vigorosa nella sobrietà, profonda ed esatta nel pensiero, alta nella ispirazione, vero poemetto liturgico.

Ho studiato solamente qualche aspetto particolare e indicato qualche punto di vista per il metodo di studio. Occorrerebbe uno studio particolareggiato filologico e letterario, di tutti i testi liturgici. Chi entrerà in questa via farà interessanti scoperte e otterrà preziosi risultati. Questi Codici liturgici a primo aspetto ci appaiono monotoni, le orazioni si seguono come i giorni dell'anno e si rassomigliano tutte. Ma la letteratura liturgica essendo di un genere particolare non va studiata coi metodi comuni: stupirà sovente per la sua abbondanza; troveremo alcune parti inefficaci, prive di senso artistico, offuscate quasi da altre che rifulgono come veri capolavori. Inoltre bisogna ricordare che tutti questi brani, staccati dal loro ambiente liturgico, sono un po' come oggetti disposti sulle tavolette di una vetrina di Museo. Chi ha visitato le vecchie chincaglierie e le mostre di gioielli etruschi del Museo di Perugia, ovvero ha osservato le agrafi, gli spilli, gli orecchini, i braccialetti del Museo di Napoli scoperti a Pompei, ha trovato una prima impressione di morte; ma quando con un piccolo sforzo di fantasia ha tentato di ricostruire l'ambiente storico che quegli oggetti rappresentano, ha sentito rivivere tutto un mondo che pareva sepolto. E a me, leggendo questi Codici antichi,

prezioso monumento di un passato che si continua, si presentavano vive le lunghe teorie di sacerdoti, di fedeli sfilanti nelle vie della Roma antica, dal ponte Milvio sino alla collina del Laterano, o nelle vie di Milano, dalla chiesa di S. Lorenzo alla Basilica Maggiore: io seguivo i neofiti al canto delle litanie dai fonti Battesimali fino alla grande Basilica; ascoltavo il Diacono cantare davanti alla folla attentissima l'« Exsultet » della notte pasquale, mentre le sue mani svolgono agli occhi meravigliati dei presenti il rotolo sul quale un pennello devoto ha descritto parole alluminate che racchiudono le scene ingenue dell'Antico Testamento.

GIUSEPPE GUERINI.

RECENSIONI.

UMBERTO MORICCA. **Storia della Letteratura latina cristiana.** Volume I. *Dalle origini fino al tempo di Costantino.* Torino, Società Editrice Internazionale, 1925. In 8° gr., pp. XI-685. L. 40. [1]

Per la prima volta in Italia compare un libro che tratta degli scritti del periodo latino-cristiano con criterio filologico e con intendimento letterario anzichè teologico. Con quest'opera il M. instaura in questo campo la necessaria divisione di studi, che pone da una parte la storia del dogma *(Patristica* o *Patrologia)* e dall'altra parte la storia delle forme letterarie *(Letteratura cristiana).* Questa distinzione è ormai invalsa da tempo fra gli studiosi stranieri, che oggi ancora ci sono maestri in questa come in altre materie filologiche; gli studi nostri devono saper grado al dotto e infaticabile Autore e alla Casa Editrice, di avere intrapreso a colmare anche in questa disciplina la proverbiale lacuna. Gli studi, dico, e intendo dire gli studiosi, che di letteratura cristiana antica fanno nobile oggetto di loro ricerche. Invece il volume del M., di cui cominciano ad occuparsi anche fuori d'Italia, fu accolto fra noi da taluni critici con una certa freddezza, si direbbe anzi, col proposito prestabilito di svalutarlo, attaccandosi a fantasticherie inconcludenti o a piccolezze insignificanti, e talvolta anche giocando sull'equivoco, con sistemi inqualificabili. Che meraviglia dunque, che un lavoro della mole di questo e in una prima stampa, sia qua e là offeso da qualche piccola deficienza, come: qualche citazione sfuggita, qualche elenco bibliografico incompleto (quale lista bibliografica può serbarsi completa, in ogni caso, dal tempo del manoscritto a quello della stampa?), e finalmente alcuni errori tipografici? Se ci pigliassimo il divertimento, avendone tempo e voglia, di spulciare qualunque lavoro di più d'uno dei nostri barbassori vecchi e giovincelli, che sdottorano *caperata fronte* su ciò che han

[1] *I lievi ritocchi di forma da me accettati nella presente Recensione per amichevole riguardo al Direttore, non mutano nè modificano in parte alcuna il mio personale giudizio, quale fu espresso nella copia da me prima comunicata all'Autore e all'Ufficio di pubblicità della Casa Editrice.* S. C.

fatto e su ciò che non han fatto gli altri, e non trovano mai nulla di buono nei lavori altrui, sarebbe facile ammucchiare gli spropositi a decine, e forse a centinaia: ma un simile divertimento lo lasciamo volentieri ai presuntuosi neofiti.

Dunque Moricca non ha fatto un libro perfetto: e Moricca sa meglio dei suoi cipigliosi critici, che la perfezione non abita nei libri, nè in alcun altro prodotto della umana industria. Per non dire della squallida e tentennante prosa comparsa ultimamente in *Boll. di filol. class.* (luglio 1926, p. 10 ss.) – l'autore di quella recensione, fra l'altro, dice di avere scoperto lui l'America a proposito dei rapporti fra Minucio e Tertulliano – qualcuno ha sciupato (in « Cultura » 16 dic. 1925) molto inchiostro per dire un monte di inezie e qualche sproposito. Cotesto Minosse inplacabile si adopera mani e piedi a gonfiare le vesciche; tutte le manchevolezze e i difetti che egli vede e annota nel libro di M. si possono trovare in qualunque opera di questo genere. Con un artificio di assai cattivo gusto mette a riscontro alcune linee di Moricca con un libro francese e grida al plagio, là dove l'Autore ha semplicemente dimenticato di citare la fonte a pie' di pagina, (lì come in qualche altro luogo: e sono piccoli mancamenti in una prima edizione), mentre di solito quando attinge a lavori altrui dà a ciascuno il suo, allegando in nota la provenienza. Io non dirò che le dimenticanze di questo genere siano scusabili: ma da qualche caso particolare non si deve concludere alla generale e darsi l'aria di denunziare il plagio sistematico, nel qual caso quanti sarebbero, ahimè, fra noi i plagiarii scandalosi!

Cose ridicole. Eppoi, lo stesso Minosse pare che trovi da ridire anche là dove le cose corrono pel loro verso e passabilmente. A proposito di Vittorino di Pettau, per esempio, Moricca scrive: « Commento all'Apocalissi: il testo originario è conservato nel *Cod. Ottobon. lat.* 3288 A del sec. XV; la rielaborazione geronimiana più breve, in parecchi codici, tra cui principale il *Cod. taurin. lat.* G. V. 3 del sec. X; la rielaborazione geronimiana più lunga, nel *Cod. Casin.* 247 del sec. XI – XII, » (pag. 666). – Confrontate Bardenhewer (*Altkirchl. Litt.* II, p. 661): « Del Commentario all'Apocalissi si sono conservati, come già fu accennato, ancora ragguardevoli avanzi: e forse riuscirà agli sforzi di Haussleiter di restituire questo Commentario nella sua completa estensione. Fin dal secolo XVI, erano note due recensioni del Commentario, una più breve e una più lunga, la quale ultima tuttavia non rappresenta evidentemente nient'altro che una tardiva ampliazione della recensione più breve. La recensione più lunga inoltre non ci offre il testo originario, ma, come dice il prologo che la precede nei manoscritti, un rimaneggiamento di mano di S. Gerolamo. Pregato da un certo Anatolio, Gerolamo sottopose a esame e a revisione l'opera di Vittorino, ne eliminò i luoghi inopportuni e specialmente chiliastici, e li sostituì

con aggiunte di sua penna. La finale del Commentario, particolarmente assai imbevuta di rappresentazioni chiliastiche, e che Gerolamo aveva omessa, fu ritrovata pel primo da Haussleiter in un manoscritto del XV secolo, e molte apparenze indicano che questo manoscritto, pur troppo brulicante di errori, contiene davvero il genuino Commentario di Vittorino, in una forma più o meno intatta. » Quando Bardenhewer scriveva (1914), Haussleiter non aveva pubblicato intiero il testo del Cod. Ottoboniano (*Corpus Scr. eccles. lat.* vol. 49), ma soltanto la finale chiliastica (*Theolog. Litteraturblatt,* 16, 1895, 193-199), ma il resultato delle ricerche di Haussleiter si poteva già prevedere e augurare.

Queste, prima delle conclusioni di Haussleiter, erano le notizie correnti sull'eredità esegetica di Vittorino, per quanto riguarda l'Apocalisse. Notizie discutibili: perchè è ancora da dimostrare che la recensione breviore sia un elaborato di S. Gerolamo, e quanto al prologo ad Anatolio, io lo ritengo certamente spurio; e del resto quel prologo figura anche nella cosidetta recensione longiore, che meglio si chiamerebbe Cassinese o *Scholia Casinensia in Apocalypsin.* Col testo dell'Ottoboniano trovato da Haussleiter si fanno più chiari i rapporti fra il Commentariolo (recens. brev.) e gli *Scholia* (recens. long.). Moricca, seguendo le notizie più accreditate, come è di metodo in un lavoro di sintesi storica, chiama *Rifacimento Geronimiano* la cosidetta recensione breviore (in *Bibl. Patrum Lugdun.* vol. 3); indi, ritenendo gli *Scholia* quale ampliamento tardivo del precedente testo, li qualifica come *rielaborazione geronimiana più lunga* (GALLANDI-MIGNE – *Biblioth. Casin. V, Florilegium,* pp. 1-21; si noti che contro l'antichità di questo testo sta solo l'accenno a Genserico a XIII, 18 qualificato di Anticristo; nella recensione Millanio-Gallandi si era stampato a I, 14; « in capillis albis abbatum est multitudo, » che faceva pensare a epoca medioevale: ma il cod. ha: « .... albatorum est multitudo » *Floril.* pag. 2, e allora tutto si comprende pel suo verso). Resta infine il testo del Cod. Ottobon. trovato e pubblicato da Haussleiter (CSEL 49; cfr. *Theolog. Litt.-Blatt,* 16, 1895, 193-199).

Le cose stanno dunque come dice Moricca nella breve sua nota critica sopra citata. Ma il critico di « Cultura » non ci vede chiaro, e ci appone questa chiosa: « Contrariamente a quanto afferma il Moricca, il *Commento all'Apocalisse* di Vittorino di Pettau esiste, non in tre, ma in quattro forme: l'originale, la recensione di S. Gerolamo (che soppresse ogni espressione millenaristica, modificò la forma, aggiunse qualche breve spiegazione desunta da Ticonio [sic]); una ulteriore, dovuta a uno sconosciuto [ma chi è?] che tra l'altro aumentò le citazioni del testo, e finalmente la quarta, mescolanza delle prime tre, contenuta nel Cod. Cassinese 247 e pubblicata, di sul Gallandi, nella Patrologia del Migne, vol. V. » La qual chiosa non dimostra davvero nè una straordinaria competenza, nè una portentosa chiarezza di idee. E che poi a

nessuno sia onestamente lecito fondarsi su recensioni così fatte per giudicare un'opera di lunga mole e in genere qualunque sia lavoro, lo dimostra meglio il fatto che in un recensitore può predominare anche il *partito preso*. Eccone un esempio, sempre spigolando fra la prosa in questione: « A pag. 548 (dice il nostro critico, loc. cit. p. 83) il Moricca pone... tra i predecessori di Novaziano, i Donatisti. » Ciò è falso. Moricca al luogo citato dice soltanto – per chi non ha dato a pigione il cervello letterario – che *anche i Donatisti si occuparono dei lapsi:* questo e non altro. Ma il critico ostinato nella sua svista, continua «..... nè rimedia all'errore a pagina 578, dove il « più tardi » detto dei Donatisti si riferisce a quanto precede immediatamente, cioè Tertulliano e la Chiesa montanista di Cartagine etc. » E questo significa che costui ha le traveggole, o che chiude gli occhi per non vedere, perchè Moricca al luogo cit. scrive precisamente: « Che di tali versioni (poetiche ereticali) ne esistessero nelle comunità scismatiche africane, ci viene attestato sicuramente da Tertulliano, il quale ricorda raccolte di *Salmi*, di *Profezie*, di *Visioni*, di *Preghiere*, conservate nella Chiesa Montanista di Cartagine. Anche i Donatisti, più tardi, si servirono degli allettamenti della poesia per ingrossare il numero delle loro conquiste. » Ebbene, che vi pare del metodo usato dal critico di *Cultura* per iscreditare un pregevole lavoro? Ma basta di ciò per ora; all'occasione potremo occuparcene altra volta, a titolo di onesto passatempo.

Si rimproverò a Moricca di aver adottato una divisione poco felice della sua materia: come se si potessero dividere con criteri assoluti varie fasi di un pensiero che si svolge senza interruzione. Ogni metodo di partizione, in letteratura come in istoria, è più o meno convenzionale, quindi sempre criticabile: fare appunti di questo genere significa essere miserabilmente povero di idee e poco addentro nell'argomento. Ancora gli si è rimproverato di aver dato lunghi brani tradotti, invece di noiosi e aridi riassunti alla maniera dei volumi tedeschi (dai quali abbiamo però tutto da imparare): anche questo appunto è infondato. Prima di tutto notiamo che chi muove questa critica con tanta saccenteria, dovrebbe riconoscere a Moricca almeno l'incontestabile pregio di ottimo traduttore; e vorremmo vedere taluno di questi censori alle prese con certe pagine di Tertulliano, se se ne caverebbe i piedi! Ma sopra tutto si deve considerare l'intento dell'Autore, che è di far conoscere il pensiero cristiano, non solo ai cosidetti specialisti, che sono un pubblico esiguo e pedante, ma anche alle persone colte, le quali se avessero dinazi il solito volume-mattone, irto di richiami e di freddure, lo chiuderebbero dopo le prime dieci pagine: invece l'opera di Moricca ha l'invidiabile pregio di *farsi leggere* con grandissimo interesse, appunto per questi frequenti e copiosi riferimenti alle fonti, nei passi più densi di idee e più caratteristici nella forma. Del resto il Moricca, se lo crederà

opportuno, e se la Casa Editrice sul consiglio di persone dabbene glielo suggerisce, potrà nei successivi volumi limitare la parte illustrativa: per opportunità editoriali, non per correggere un difetto, che anzi è un pregio ragguardevolissimo.

Dopo di ciò, se ne avessi il ticchio, potrei anch'io salire in bigoncia e fare la mia dotta filippica (è così facile!) e dire, per esempio, che non mi va niente a fagiolo il rapporto stabilito da M. fra l'*Octavius* e l'*Apologeticum;* che avrebbe potuto inserire un buon capitolo sugli *Acta Martyrum* latini, dei quali M. illustra solo i Scillitani, gli *Acta Cypriani* e la *Passio Perpetuae;* che avrebbe potuto eliminare anche quella decina di errori tipografici rimasti nel volume etc.; ma che serve tutto ciò? Accontentare tutti a questo mondo è impossibile, e d'altra parte l'essenziale è fare: e Moricca ha fatto un lavoro pregevolissimo, di cui v'era bisogno fra noi, lavoro in Italia nuovo, primo del genere, che auguriamo di veder presto terminato. E quanto ai critici molesti, li lasceremo sbizzarrirsi a loro genio, ripetendo, se mai, di taluno di essi quello che Tertulliano scrisse dell'eretico pittore Ermogene (*Adv. Hermog.* 36): « O Ermogene, se tu disegni come ragioni, non esiste al mondo un pittore più balordo di te! » (MORICCA, pag. 273).

SISTO COLOMBO.

Martyrium beati Petri apostoli a Lino episcopo conscriptum edidit A. H. SALONIUS. Helsingforsiae, 1926. Societas Scientiarum *Commentationes Humanarum Litterarum,* I, 6; in 8°, pp. 58.

Il *Martyrium Petri* è un testo latino che deriva da un originale greco di cui faceva parte, e che recava per titolo: Πράξεις Πέτρου. Di questi greci *Actus Petri* sono rimasti oltre il μαρτύριον alcuni frammenti i quali furono editi da Riccardo Adelberto Lipsius e M. Bonnet trent'anni addietro, in un importante lavoro dal titolo: *Acta apostolorum apocrypha,* pars I (Lipsia, 1891; pagg. 45-103). Il testo greco del μαρτύριον venne tramandato isolatamente da due mss. finora noti e usati da Lipsius-Bonnet, e sono un *Codex Patmius* del sec. IX e un Codex Vatopedianus del sec. X-XI. La separazione del μαρτύριον dal restante corpo degli *Actus Petri* greci è avvenuta molto presto e, secondo ogni apparenza, le versioni latine e quelle in altre lingue a noi giunte, furono elaborate quando la separazione era già da tempo stabilita. Ciò spiega come il μαρτύριον sia pervenuto intiero, mentre del rimanente non restano che i frammenti raccolti da Lipsius - Bonnet e quelle parti rappresentate nel testo latino dagli *Actus Petri cum Simone* traditi in un *Codex Vercellensis* del sec. VII (detti perciò anche *Actus Vercellenses*) e per la prima volta éditi da Lipsius-Bonnet nella stessa opera sopra-

citata. Gli *Actus* greci sono ispirati alle dottrine gnostico-docetistiche, (cfr. EUS. *H. E.* 3. 3. 2) di cui è rimasta visibile traccia anche nel testo superstite del *Martyrium* greco-latino, attenuata però da ritocchi in senso cattolico. Il carattere gnostico degli *Actus Petri* (comune a questi con gli *Acta Iohannis*) è prova della loro origine antichissima: sulla quale vi è qualche divergenza di opinione fra gli studiosi, ponendola il Lipsius e lo Zahn fra il 160 e il 170, mentre Harnack, Schmidt e Erbes la fanno scendere agli inizi del secolo III. Non egualmente antica è la elaborazione della versione latina degli *Actus* e del *Martyrium*, che viene collocata al più presto nel VI secolo (BARDENHEWER, *Altkirchl. Litt.* I, 554).

L'importanza storica del *Martyrium Petri* e in genere degli *Actus* è scarsa, sebbene antica sia l'età della loro composizione. In particolare il *Martyrium* non presenta alcuno dei caratteri proprii degli *Acta Martyrum* autentici: è un racconto elaborato su tradizione orale già perturbata da invenzione leggendaria (nel cap. VI del *Mart.* è serbata la nota tradizione intorno al *Domine, quo vadis*). Tuttavia non mancano nel testo accenni topografici attendibili, e che dimostrano avere l'anonimo fatto uso anche di un documento anteriore e di valore storico indiscutibile.

Il Lipsius aveva édito il *Martyrium* latino (op. cit. pagg. 1-22) sulla base di cinque mss. parigini (9737 saec. XII; 12602 saec. XII; 12611 saec. XII; 12615 saec. XIV; 5273 saec. XIII) e di due mss. londinesi (Add. 9959, saec. XII; Arundel 169, saec. XII). Di questi mss. il Lipsius preferì il paris. 9737 (A) e il paris. 12602 (B) ai quali attribuì la maggiore autorità. Il Salonius invece nella sua novissina recensione critica del *Martyrium* latino ha allargato e completamente spostato la base della tradizione manoscritta. Egli anzitutto ha aggiunto ai mss. di Lipsius anche la collazione critica di altri cinque mss., cioè quattro brussellensi (5519-26 saec. XII; 7482 saec. XIII; 9742 saec. XII; 11550-55 saec. XIII ineunte) e un leodiense (57 saec. XIV); inoltre ha stabilito che il testo più genuino è offerto dai brussellensi e dai londinesi, e che i codd. parigini hanno credito in quanto non divergono da quelli. Nella sua Introduzione il Salonius offre la descrizione e l'analisi comparativa dei suddetti codd. con numerosi riferimenti, additandone le affinità e schizzando sommariamente una dipendenza diremo così genealogica, senza fantasticare e con criterio tutto positivo. Segue il testo del *Martyrium*, che costantemente nei codd. è attribuito a Lino papa (primo successore di S. Pietro) come vescovo di Roma, (Cfr. IREN. *adv. haer.* 3. 3. 3), attribuzione pseudonima che non appare nei mss. greci del μαρτύριον. L'apparato critico è distribuito a pie' di pagina; segue al testo una ricca appendice critico-grammaticale, in cui l'A. dà ragione di molte lezioni da lui adottate e studia i varii luoghi del testo che offrono particolarità notevoli nella struttura e nel lessico.

S. COLOMBO.

Prudenzio: Gl'inni della giornata cristiana. Primo volgarizzamento italiano per cura del Dott. UMBERTO MONTI (« I libri della fede » novissima collezione diretta da Giovanni Papini e Guido Battelli, Vol. XXI). Firenze, Libreria editrice Fiorentina, 1925, 8°, pp. 118. L. 4.

La collezione papiniana di cui fa parte il presente volumetto, dice abbastanza quale ne sia lo scopo e con quali criterii l'Autore abbia elaborato questa sua traduzione del *Cathemerinôn* di Prudenzio. Trattandosi di divulgare il pensiero cristiano come valore educativo individuale e sociale, non si può nè si deve attardarsi in ricerche critiche, bisogna limitarsi a quella correttezza che esige una pubblicazione dedicata a persone colte, in un paese che non vuole essere tacciato di rozzezza e di ignoranza. L'A. ha pienamente conseguito questo intento nel bel volumetto in cui per la prima volta si offrono voltati in lingua italiana gli *Inni quotidiani* del grande poeta spagnuolo.

La versione è preceduta da una prefazione intorno alla vita del poeta, all'indole generale dell'opera sua e al valore estetico di essa. Queste notizie biografiche vengono però integrate colle piccole introduzioni che l'A. ha fatto precedere a ciascuno dei dodici carmi, per chiarire di ciascuno il contenuto e lo svolgimento del pensiero. Alcune opportune e sobrie noticine qua e là distribuite, servono a spiegare gli accenni un poco oscuri; bisogna però dire, a lode del Traduttore, che egli ha condotto il suo volgarizzamento con tanta chiarezza, che, pur restando fedele al senso letterale del testo latino, riesce perspicuo e non fa sentire il bisogno di una copiosa annotazione.

La poesia di Prudenzio è ancora piena di freschezza; essa vivrà immortale come è vissuta fin qui, perchè il simbolo e il dogma sono trasformati dalla visione estetica della vita e della natura, quale risplende nei più grandi artisti: poesia sempre nuova, poesia eterna. Ecco che, per esempio, nell'*Inno al canto del gallo* troviamo la descrizione del mattino come *stato d'animo,* non come ripetizione convenzionale di tratti invariabili; ancora, nella stessa pittura della prima luce, leggendo Prudenzio, vi viene in mente il Parini nostro.

> ....ah, il tuo mattino
> questo, Signor, non è. Tu col cadente
> sol non sedesti a parca mensa, e al lume
> dell'incerto crepuscolo non gisti
> ieri a posar, qual ne' tuguri suoi
> tra le rigide coltri il mortal vulgo!
>
> (MATT. vv. 53 ss.).

E Prudenzio inneggia al mattino del lavoratore, non a quello dei poeti, tanto meno a quello degli sfaccendati, dei viziosi poltroni, che imputridiscono fra le piume conscie di crapulosa libidine:

Auferte, clamat, lectulos
aegros, soporos, desides!

Non è bello, dice, attendere fra le coltri il sole alto:

Post solis ortum fulgidi
serum est cubile spernere:
ni parte noctis addita
tempus labori adieceris.

Questo solerte operaio cristiano che ruba parte della notte per darla al lavoro, subito ci ricorda i noti versi di Leopardi:

Poi quando intorno è spenta ogni altra face
e tutto l'altro tace
odi il martel picchiare, odi la sega
del legnaiol che veglia
nella chiusa bottega alla lucerna
e s'affretta e s'adopra
di fornir l'opra anzi il chiarir dell'alba.

Sempre nel dominio della sensazione estetica mattinale, Prudenzio ha espresso come nessun altro mai fra gli antichi, la poesia del ritorno solare e l'effetto del risveglio delle cose, investite e quasi baciate dalla possente orma luminosa e vivificante:

Caligo terrae scinditur
percussa solis spiculo
rebusque iam color redit
vultu nitentis sideris.

Chi non pensa, leggendo questi quattro bellissimi versi, alla geniale versione poetica fattane, forse inconsapevolmente, da Manzoni in quel passo della *Pentecoste,* opportunamente citato dal M.

Come la luce rapida
piove di cosa in cosa
e i color vari suscita
dovunque si riposa....?

I grandi poeti dinanzi alla natura s'incontrano inopinatamente con le stesse impressioni, che sono l'eterna, profonda voce del senso umano rivestita d'arte, con i colori che la varia sensibilità del vate sa trovare nel suo proprio temperamento. Prudenzio è vivo per questa sua sincerità di profondo sentire, onde ogni altro concetto, anche il rapporto,

simbolico e la realtà religiosa, prendono calore e movenza di cose vissute, come passione vibrante del poeta rapito di sacro entusiasmo dinanzi al cosmo che gli parla di Dio e del suo Cristo.

Resterebbe pertanto da considerare se una traduzione come questa tentata dal Dott. Monti possa rendere al vivo la efficacia dell'arte di Prudenzio: e rispondiamo subito che no. Una traduzione letterale in prosa, condotta in guisa che a ogni strofe del testo corrisponda con invariabile schematismo un periodo di pedestre dicitura incolore e aritmica, più che una versione è una decomposizione. La poetica di Prudenzio è un così perfetto contemperamento di contenuto e di forma, che non si può separarvi l'uno elemento dall'altro, senza distruggere la invisibile, ma pur presente e vibrante anima di questi carmi cristiani. Nell'arte classica la forma è tutto: e Prudenzio è classico nelle strutture e nelle movenze. La scelta dei ritmi è per il nostro poeta un secreto di efficacia e di espressione, che risponde a certe esigenze estetiche forse inconscienti, ma assolute come le percezioni immediate dei sensi interni più delicati: pensate a quello che resta di un carme oraziano tradotto in prosa! un rudere informe, dove non appare neppure la logica successione delle idee, perchè tutto si reggeva come sospeso nei tenui fili della trama prosodica e nel fascino secreto delle cadenze misurate. Ora, sebbene i carmi di Prudenzio siano in confronto assai più ricchi di pensiero e di spontaneità, bisogna riconoscere che appartengono a un genere di arte riflessa, dove la struttura esteriore non si può abolire senza gravissimo danno.

Ammesso ciò come semplice constatazione, riconosciuto anche a lode dell'A. che la sua traduzione prosastica ha pregi notevolissimi di chiarezza e di precisione, osserveremo che il testo dall'A. prescelto per elaborarvi la sua versione (LANFRANCHI, Torino, Salesiana Editrice) non corrisponde ad alcuna esigenza critica. Vero è che di Prudenzio mancano edizioni critiche non dico definitive, ma neppure soddisfacenti; tuttavia non era difficile trovare un testo per lo meno più corretto tipograficamente e che offrisse elementi per la discussione di lezioni varianti, nei luoghi dove la scelta si impone.

Per esempio, nella *Praefatio* (carme autobiografico) il M. ha letto al v. 22:

haec dum vita volans agit

e traduce: « Ecco che mentre la vita passa volando... ». Ma nei mss. vi è oscillazione fra due lezioni: *volans* e *volens;* per quest'ultima stanno buone probabilità e io inclinerei a preferirla; l'Heinsius (ed. di Amsterdam, 1657, Elzevir) adduce in favore di essa *Hamartig.* 429: *iuga dura volentes Addictis subeunt cervicibus;* ibid. 710: *letalia prudens Eligit atque volens;* ibid. 718: *suaserat ut meliora volens sequeretur;* e *Peristeph.* II, 488:

erumpit volens Vocem secutus spiritus; a cui si aggiunga ibid. 334: *sed non volenti inpertiam Praestetur ut mortis citae* etc. e altri esempi che si potrebbero riscontrare. L'uso caratteristico e così frequente di questo participio in Prudenzio, non lascia dubbio sulla scelta fra *volans* e *volens* nel luogo sopra citato: è chiaro che *volans* è un ritocco semplificatore e non corrispondente al modo di concepire prudenziano.

In *Cathem.* II, 59 s. la miglior lezione è certamente: *sunt multa fuscis inlita Quae luce purgentur tua,* dove è chiara la correlazione antitetica tra *fuscus* e *lux.* Accanto a questa v'è nei mss. la lezione variante:

Sunt multa fucis inlita
quae luce purgentur tua,

e il M. pare aver preferito questa lezione, perchè traduce: « molte cose vi sono macchiate di vizio, che sotto la tua luce diventeranno pure » (Cfr. per es. LUCR. 2, 742: *...nullo circumlita fuco*); ma se si legge *fucis* invece di *fuscis,* l'antitesi scompare e il senso è poco chiaro per non dire che è quasi nullo. *Cathem.* III, 81 s.:

quae veterum tuba, quae lyra
flatibus inclyta vel fidibus etc.

il M. traduce: « qual tromba antica, famosa per il suo ottone o qual lira famosa per le sue corde etc., » dove non si comprende il rapporto tra il *flatibus* del testo e l'*ottone* della versione. *Cathem.* V, 114:

omnis fragrat humus calthaque pinguia

legge il M. e traduce: « il suolo... olezza per ogni intorno e... fa crescere il grasso ranuncolo; » indi aggiunge a pie' di pagina la nota- « *Caltha pinguia...* qual fiore voglia precisamente indicare, ancora si discute. » La difficoltà si eviterebbe emendando il *caltha pinguia* in *culta pinguia,* come suggerisce Gronovius, adducendo *Apoth. praef.* 45 ss.:

Qui laeta Christi culta fur interpolat
addens avenas aemulas etc.

Cfr. VERG. *Georg.* 4,372:

Eridanus, quo non alius per pinguia culta
in mare purpureum violentior influit amnis.

Ma facciamo ormai punto a questa recensione già lunga, e auguriamo al libretto del M. la migliore fortuna, nell'attesa che una edizione critica definitiva dei poemi del grande Spagnuolo venga presto a colmare la proverbiale lacuna nel campo degli studi latino-cristiani.

SISTO COLOMBO.

ANTONIO SCITA. **I rapporti caratteristici di contenuto e di forma in Tertulliano e S. Cipriano.** Dissertazione distinta col premio Lattes. Verona, 1920, in 8°, pp. 70.

È uno studio di stile, che merita di essere additato ai cultori di filologia cristiana, non tanto per l'onorificenza di cui venne giudicato degno, quanto per certe qualità che dimostrano nel giovane Autore l'attitudine a fare di più e di meglio.

Il lavoro, anche nei limiti ristretti di un parallelo stilistico, è appena abbozzato; l'A. si accontenta di spigolare qua e là nella vasta opera tertullianea e in alcuni opuscoli ciprianei i più evidenti e facili temi di confronto, valendosi in massima parte del noto lavoro di Hoppe per quello che riguarda le forme, i costrutti, il lessico. Alcune osservazioni acute ed equilibrate sparse in queste poche pagine, rivelano doti non volgari di critico. Si nota però anche, nei giudizi complessivi, specialmente riguardo a Tertulliano, una penosa incertezza di apprezzamento; citando con ricca selezione le sentenze di critici di gran nome, come Renan, Boissier, Teuffel, Monceaux, Bernhardy, l'A. si accorge che in questo, come in moltissimi altri casi della nostra vita intellettiva, *quot capita...* con quel che segue. E dunque, si trattava di prendere posizione saldamente e con piglio geniale. L'A. esita, si affianca a questo e a quello, vorrebbe concepire un criterio ottimistico dinanzi ai denigratori, si lascia impressionare dai temperamenti affermativi, appare incerto fra il sì e il no, l'eterna contradizione degli Amleti della critica. Trova dunque l'A. che Tertulliano è un grande scrittore? Se questa è per lui una semplice *impressione,* veda di approfondirla, ricercando con eroica tenacia i volumi dell'Africano e interrogandone l'anima a ogni riga, a ogni parola; e dopo questo lento lavoro analitico, esponga il suo parere e non si occupi più di ciò che dicono gli altri. L'A. in sostanza si accosta di più al Monceaux; riconosce volentieri nel prete cartaginese una straordinaria tempra di pensatore e di polemista, non gli nega il genio, resta sbalordito della energia incisiva, della potente asimmetria del periodare; è conquiso dall'ardore di fede che pervade tutta l'opera tertullianea (oggi specialmente, avvicinarsi a uno spirito sincero, di una sincerità violenta che non conosce lusinghe, che grande sollievo!): insomma, l'A. è un ammiratore. E perchè allora termina quel suo capitolo con rilievi così disgraziati, che non hanno senso alcuno, che destano l'ilarità? Perchè l'A. sente alla fine il bisogno di ripetere che all'età di Tertulliano « si era già troppo discesi giù per la china della decadenza », mentre la letteratura cristiana è tutta un rinnovamento di pensiero e di forma? Perchè aggiunge quest'altra inezia risibile: « Se

Tertulliano fosse vissuto ai tempi di Orazio, sarebbe stato degno di Roma e dei suoi Grandi »? (pag. 21) Ahimè! Tertulliano *degno di Roma* (della Roma augustea che conosciamo, o meglio, che non conosciamo) non sarebbe più quell'anima generosa, quella voce formidabile che sputa la cruda e pura verità in faccia ai tiranni, in nome della *santa libertà de' figli di Dio!* Ma ve lo immaginate un Tertulliano fra l'eterno idillio della Roma oraziana, a sonare il mandolino per divertire l'allegra brigata mecenatesca, e ad incensare Augusto con molta maggior devozione *quam ipsum de Olympo Iovem?* (*Apol.* 28,2).

SISTO COLOMBO.

Dott. M. J. PATTIST, **Ausonius als Christen. Amsterdam,** H. J. Paris 1925, 8°, pp. 103. (In olandese).

Fu o non fu cristiano il cantore della *Mosella?* L'Autore di questa accurata e minuziosa dissertazione crede che non si possa mettere in dubbio che Ausonio fosse cristiano di professione, di famiglia e anche di fede. Quanto alla famiglia di lui, il P. fa notare che, se non il padre e la madre, altri membri furono certamente cristiani, e precisamente: *a*) la *Aemilia Hilaria virgo devota* (*Parentalia,* VI, PEIPER, p. 33), zia materna del poeta, della quale è detto che visse in continenza perpetua (vv. 7-8):

Feminei sexus odium tibi semper et inde
crevit devotae virginitatis amor;

b) i due zii *Contemptus* e *Callippio* (*Parent.* VII, Peip. ib.) qualificati (v. 11) come *ambo pii* (il Pattist, pag. 63 spiega *pius* in questo passo d'Ausonio come sinonimo di *devotus* e di *castus*). Inoltre ricorda il P. le amicizie cristiane di Aus., cioè Paolino, poi vescovo di Nola e santo, e Paolo *praefectus praetorio,* al quale indirizzando un piccolo poema in dimetri giambici (*Epist.* XII, PEIPER, p. 238) Ausonio usa espressioni come queste:

Dic me valere et vivere
dic vivere ex voto pio
sanctis precantem vocibus (vv. 66-8)

e più innanzi (vv. 94-5):

His adde votum, quod pio
concepimus rei deo

che non potrebbero intendersi se non in senso cristiano. Il P. non crede però che Ausonio potesse nascere nel Cristianesimo, e ciò si comprende perchè la Gallia, come constatato da Harnack (*Die Mission* etc. p. 510), cominciò ad essere largamente cristianizzata solo nella 2ª metà del

sec. IV (Ausonio nacque agl'inizi del sec. IV): è dunque un convertito. In quale epoca va collocata la conversione? accogliendo una opinione già diffusa tra gli studiosi (V. SCHANZ, *R. L. Gesch*[2]. § 790), il P. ritiene probabile che essa sia accaduta durante il tempo del professorato nella Scuola di Burdigala, dove Ausonio *per trina decennia* (*Praef.* 23, PEIPER, p. 2) insegnò grammatica e rettorica (Cfr. PATTIST, p. 13). Si ritiene che la conversione non potè accadere che dopo il 362, cioè nell'ultimo tempo d'insegnamento in Burdigala: e ciò perchè sotto Giuliano (361-363) era vietato l'insegnamento pubblico ai maestri di fede cristiana. Il P. non accoglie espressamente questa opinione e neppure si indugia a discuterla; e forse tacitamente egli pensa che i decreti di Giuliano contro i professori cristiani non venissero applicati con il massimo rigore, e che in molti casi non fosse difficile eluderli. D'altra parte Ausonio manifestò così parcamente nei suoi scritti la propria fede, che ben poteva passare come un insegnante più pagano che cristiano. Il P. trova decisivo in favore del cristianesimo di Ausonio il fatto che egli fu, dopo il 364, a Treviri, precettore di Graziano, figlio di Valentiniano I imperatore, ed è fuori di ogni dubbio che a tale alto ufficio in una corte di principi apertamente e ufficialmente devoti alla nuova fede, non potè essere chiamato se non un retore cristiano di fede e cattolico di dottrina.

Ma l'opera di Ausonio, eccettuati alcuni brevi carmi (*Versus paschales,* PEIPER, p. 17; *Oratio matutina,* p. 7; *Versus rhopalici,* di dubbia autenticità, P. p. 19) e fuggevoli accenni (come nel *Griphus,* PEIPER, p. 200, il v. 88, che però suona quasi caricatura: *Ter bibe, tris numerus super omnia, tris deus unus*) è di contenuto pagano; in alcune parti dimostra anche un animo dedito all'antico culto e occupato negli atti rituali del politeismo (come nella *Precatio consulis designati,* PEIPER, p. 24, che si svolge sul ritornello liturgico: *Iane veni, novus anne, veni renovate, veni sol,* e nell'epigramma, PEIPER, p. 330, in onore di Bacco, che il poeta dice inciso sulla statua mormorea del dio *in villâ nostra*). Come spiegare questa ostinata persistenza di pensiero pagano in un'opera che in buona porzione appartiene anche al periodo di tempo in cui Ausonio istruiva un imperatore cristiano? Il P. si attarda nel rispondere a tale questione, e dimostra con numerosi riferimenti come lo stato d'animo del poeta Burdigalense fosse assai diffuso nel IV secolo, e come anche i Concilii di quest'epoca richiamassero ripetutamente l'attenzione del clero su coloro che dopo la professione cristiana serbavano usanze pagane (v. p. 5) e in questa ricerca dimostrativa delle sopravvivenze pagane il P. prende le mosse dal tempo delle catacombe, dove, come osserva Leclercq (*Manuel d'archéol. chrét.* II, 579): *les chrétiens, grâce aux interprétations qu'ils donnent des vieux emblèmes, imposent un sens nouveau et baptisent les plus vénérables types païens:* cosa che se era natu-

rale agli inizi, non lo era però assolutamente più nella seconda metà del IV secolo, con corte e principi cristiani. Il P. vorrebbe addurre a spiegazione dell'atteggiamento di Ausonio anche il caso di Claudiano, il quale, pure avendo poetato sempre paganamente, potè essere cristiano, se a lui è da attribuire (il P. sull'autorità del Birt lo dà come certo) il carme *De Salvatore* (in MIGNE, *P. L.* p. 788, col titolo di *Carmen paschale*).

Comunque ciò sia, il P. non può negare in sostanza che l'autore di *Mosella* era cristiano soltanto sull'epidermide aspersa dalle acque battesimali e non più addentro: il suo criterio non si discosta da quello già espresso a tale proposito da Vinet, Souchay, Brandes, Boissier, e recentemente da De Labriolle e dal nostro Moricca, cioè che il poeta burdigalense appartiene, come esponente massimo, al numero di quegli scrittori che « non seppero o non vollero liberarsi interamente dalla scoria pagana, per ciò che riguarda sia la forma che il contenuto » (MORICCA, *Storia della lett. crist. lat.* I, p. 84).

Il P. ha aggiunto un contributo nuovo alla questione, in quella parte del suo studio in cui esamina i carmi cristiani di Ausonio e ne rileva gli elementi dottrinali. Riconosce la piena correttezza di termini teologici niceni di cui fa uso il Poeta, e spingendo la ricerca oltre i limiti del probabile, crede di trovare parentele fra Ausonio e la letteratura patristica precedente, segnatamente con Tertulliano e Cipriano (p. 36 ss.). Ma queste parentele sono molto ipotetiche, e il P. dimostra in questa parte della sua trattazione una soverchia fiducia nella propria tesi e si lascia impressionare troppo da quello che scrisse Tollius: *Porro precationes hae Ausonium christianarum litterarum studiosum valdeque peritum fuisse indicant* (TOLLIUS, *Auson. opp.* Amsterdam, 1669, p. 99). Per esempio, il P. fa grande caso di ravvicinamenti come questo: AUS. *Orat.* v. 21-22 (PEIPER, p. 8) *contagia nostra qui tulit;* CYPR. *ad. Donatum* (il P. lo cita col titolo di *de gratia Dei,* titolo che trovasi soltanto nell'ed. Oxoniense del 1682) 6: *a terrenis contactibus liber;* id. 8: *converte hinc vultus ad diversi spectaculi non minus poenitenda contagia;* TERT. *de pudic.* 13: *salvus ab immunditiarum contagione* (cita anche PAUL. NOL. *Ep.* X. 214: *nulla ab inhumano morum contagia ducit hospite*). Si tratta di una coincidenza verbale, dovuta all'uso di una metafora usitata nella didascalia cristiana, sul motivo della corruzione mondana Più deboli sono i contatti che il P. si studia di rilevare sul concetto della resurrezione, mettendo a confronto alcuni versi di Ausonio (*Versus pasch.* 10 s.) con passi di Tertulliano, Cipriano e altri scrittori di contenuto dottrinale e morale. Quello che vi può essere di comune in queste espressioni non si può certo attribuire a una conoscenza diretta delle fonti cristiane, ma al ritorno usuale di motivi simbolico-morali e dogmatici contenuti nella didascalia. Lo stesso si dica di quei con-

fronti che il P. istituisce fra gli accenni di Ausonio ad elementi della prassi liturgica e i passi o trattati patristici che a quegli argomenti si riferiscono. In conclusione dopo questo minuzioso e dotto lavoro del P. il nostro concetto sul cristianesimo di Ausonio e altri suoi pari resta invariato.

SISTO COLOMBO.

Gregorii Nysseni opera, vol. VIII, fasciculus II **Epistulae** edidit GEORGIUS PASQUALI. Berolini apud Weidmannos MCMXXV, pp. LXXXIV-94.

La revisione critica dei testi degli scrittori cristiani greci continua alacremente. Abbiamo già buone edizioni critiche, per ricordarne alcune, delle opere di Clemente Alessandrino, di Origene, di Eusebio, di Metodio d'Olimpo, di Teodoreto ecc.; ora è la volta di S. Gregorio Nisseno. Lo Iaeger pubblicò già in due volumi i libri contro Eunomio: al Pasquali fu affidata l'edizione delle epistole di questo Padre della Chiesa. Il lavoro del P. (è detto a pag. LXXVIII-LXXIX) procedette un po' a sbalzi. I primi fogli, infatti, furono stampati prima della guerra, poi soltanto nel 1923 si finì di stampare il testo, mentre i *Prolegomena* non videro la luce che nel 1925. E questo spiega l'*Appendix* (pp. 88-92), dove è ridato il testo dell'ep. V collazionato anche col cod. barberiniano 291 del sec. XIV-XV (biblioteca Vaticana), codice che il P. ebbe modo di consultare solo giunto alla fine del suo lavoro. [1] Del quale lavoro è da dire un gran bene: nulla, infatti, fu trascurato perchè si potesse avere finalmente un testo sicuro e corretto di tutte le epistole gregoriane radunate in un solo volume. Nei *Prolegomena* accuratissima e minuziosa appare l'indagine dell'editore: i codici (una trentina) sono studiati minutamente nelle loro mutue dipendenze o nelle loro discrepanze; esatta e chiara la storia delle edizioni a stampa delle singoli lettere o dei gruppi di lettere.

Nella costituzione del testo, il P. è prudentemente e saggiamente conservatore: le correzioni che v'introduce sono per lo più sicurissime o plausibilissime; e però là dove il testo, come a p. 37, l. 17 e a p. 46, l. 9, è corrotto e difficilmente sanabile, il P. segna il passo con una crocetta, piuttosto che offrire una correzione incerta o fantastica. Ottime correzioni sono, p. es., le seguenti: p. 10 ll. 3-4 ⟨ὡς⟩ ἐν τούτῳ τὸ ἴσον,

(1) La nuova collazione era necessaria, benchè, in sostanza, questa seconda poco differisca dalle prime. Ma vedasi a p. 91 ll. 3-8 la nuova lezione fondata sul cod. barberin. (segnato dal P. con la sigla N), che è certo la lezione vera, e la si confronti con quella di p. 30 ll. 23-28, dove già il Vitelli aveva intuito l'errore e felicemente corretto.

p. 18 l. 9 ᾧ τε (cod. ὅτε), p. 22 l. 3 γενομένῃ (codd. γινομένῃ), p. 25 l. 14 ταῖς ποικίλαις διδαχαῖς (codd. τ. π. διαδοχαῖς), p. 39 ll. 2-3 τοὺς ἔξωθεν λόγους (codd. τοὺς ἔξω λόγων, τ. ἔξωθεν τῶν λόγων), p. 44 l. 13 πότους (codd. πόρους), p. 47 ll. 5-6 ἀναγινώσκοιτε (codd. ἂν γιν.), e alla stessa pag., l. 18 l'aggiunta di δ', p. 63 l. 22 l'aggiunta di ἐν, p. 75 l. 24 ἐφ' ἑκάστου (codd. ἑκάστῳ), p. 77 l. 23 ἔξωθεν (cod. ἔνδοθεν), p. 78 l. 16 πάντως (cod. πάντων) ecc. Pure da approvarsi sono le espunzioni di ἂν ἄλλος a p. 48 l. 12, di καὶ ὑμεῖς a p. 43 l. 24, di τε a p. 61 l. 17 (forse a p. 55 l. 6 ἢ εἴ τις dei codd. è ancora sostenibile, mentre il P. corregge καὶ εἴ τις e a pag. 41, 26 l'aggiunta di διότι forse non è strettamente necessaria, e sono incerto se sia da accettare senz'altro la lezione proposta ἐν τοῖς ⟨περὶ⟩ τῶν διδασκάλων διηγήμασιν, a p. 43, l. 15). Ed è tanto il rispetto che l'editore ha del testo, che dove la correzione non gli appare sicurissima, pone prudentemente la congettura nell'apparato critico, e inoltre sa resistere alla tentazione di accogliere correzioni proposte da altri, per quanto seducenti, quando i codici danno già un senso plausibile e la grammatica e la sintassi sono rispettate. Anzi, talvolta, come p. es. a p. 57, l. 18 - p. 58, l. 6, non si preoccupa affatto – e fa bene – di raddrizzare quel lungo periodo zoppicante, appunto perchè, dice, data la lunghezza, « anacoluthia toleranda ». Del resto, tutto l'apparato critico dimostra a evidenza la grande acutezza e la sagacia dell'editore; acutezza e sagacia ch'io rilevo anche nella scelta delle *variae lectiones* dei codici. Poichè anche là dove si tratta di scegliere, p. es., fra due lezioni sostanzialmente le stesse, ma che differiscono solo per la disposizione delle parole, il P. non esita a scegliere quella che « propter clausulam » è la più probabile, pensando certo che Gregorio fu ottimo scrittore e che frequentò le scuole dei retori. Minuziosissima e accuratissima poi è l'indicazione, a pie' di ogni pagina del testo, delle referenze con gli scrittori classici e biblici.

Un breve indice dei nomi propri chiude il volume. L'edizione è correttissima: all'infuori di due errori di stampa, notati, però dall'A. negli *Addenda et corrigenda,* non ne ho trovato nessun altro, degno di nota, benchè lungo e scrupoloso sia stato l'esame che io feci di quest'opera. Il P. ha assolto degnamente il suo compito, e gli studiosi di letteratura cristiana antica gli saranno grati della lunga fatica sostenuta.

P. U.

BOLLETTINI.

a) Critica ed esegesi neotestamentaria.

Il recente volume di B. H. Streeter: *The four Gospels. A study of Origins* (Londra, Macmillan, 1924. In-8, pp. xiv-622) è destinato ad aprire qualche nuova direttiva nella critica neotestamentaria. Per quanto si riferisce alla classificazione dei mss. (greci), l'Autore di questo studio si allontana dalle vedute di Westcott-Hort e anche più si dilunga dalle conclusioni di H. von Soden. Già le ricerche precedenti avevano condotto a eliminare dal terreno critico la ipotesi semplicista di un *textus receptus* senza luogo determinato di origine e considerato come invariabile tradizione di tutte le chiese d'Oriente e d'Occidente. Il *textus receptus,* patrimonio di tutti e particolare proprietà di nessuno, era un fantasma inafferrabile, che le ultime constatazioni di Westcott-Hort e di von Soden hanno fatto svanire, precisando attraverso la moltitudine dei mss. alcuni tipi differenziati e originarii da località e regioni determinate (testo *bizantino,* testo *lucianeo-antiocheno,* testo *alessandrino* e testo *occidentale*). Lo Streeter accoglie le conclusioni di Westcott-Hort per quanto riguarda la delimitazione del t. bizantino, e quelle di v. Soden per il testo lucianeo. Le divergenze tra il dotto professore di Oxford e i critici precedenti versano intorno alla delimitazione del testo alessandrino e del t. occidentale. Egli stabilisce anzitutto che il t. alessandrino non è precisamente quello che S. Gerolamo attribuiva a un Esichio, di cui condannava il metodo e il prodotto: il testo esichiano fu ben conosciuto da S. Gerolamo, ma non è giunto a noi in alcuno dei codd. greci; prima dell'opera di Esichio esisteva il vero e proprio testo alessandrino, di cui per es. si servì Origene, anteriormente all'opera di Esichio, per la maggior parte delle sue opere esegetiche. Si deve dunque prestar fede a quanto dice Gerolamo del testo esichiano, ma si deve pure distinguere nettamente la tradizione alessandrina dalla elaborazione composita di Esichio. Secondo Streeter il massimo rappresentante del t. alessandrino è il Cod. B (Vaticano); quindi anche i mss. che contengono, con varianti (qualificate come « varianti occidentali »)

il testo di B. In questa ricostruzione pertanto lo St. si stacca da Westcott-Hort, i quali consideravano i mss. Vat. e Sinaitico come rappresentanti di un testo a parte, non legato a precisa determinazione topografica di origine. Per quanto riguarda il testo *occidentale*, Streeter abbandona le posizioni precedenti e ricorre a una classificazione più particolareggiata, adottando assai più largamente il criterio geografico e topografico. Egli ritiene che la denominazione stessa di *testo occidentale* debba essere definitivamente abbandonata come troppo generica e affatto insufficiente. In realtà il cosidetto testo occidentale è un complesso di elementi diversi, in cui Str. ravvisa essenzialmente due famiglie, una orientale e una occidentale: ancora, i mss. di ciascuna di queste due serie si lasciano classificare in due suddivisioni, resultandone quattro gruppi, che Str. denomina da ciascuno dei quattro centri: Antiochia, Cesarea, Roma, Cartagine. Avremmo così, non uno, ma quattro testi occidentali. Per questa classificazione la critica testuale raggiunge i suoi resultati non solo su l'esame dei codd. greci, ma anche valutando il rapporto esistente fra i mss. (o fra i testi patristici) e le versioni. Come i mss. greci che rivelano parentele di traduzione coi testi della versione copta, vengono classificati quali rappresentanti del testo alessandrino, così le versioni latine antiche, le quali per comune avviso si partiscono in due gruppi, *africano* (testo ciprianeo, rappresentato dal cod. Bobiense k) e *italico* (cod. Veronense b), offrono un sicuro criterio per la partizione dei mss. del testo greco d'onde derivarono le versioni latine. Questo testo greco è rappresentato dal *cod. Bezae* (D) e dal *Freer ms.* (W) più recentemente scoperto. La latina africana concorda col cod. B (Vat.) più spesso che l'italica; Str. spiega i rapporti della latino-ital. e della latino-afr. supponendo che quest'ultima, che è più vicina al gr. di B, derivi da una forma primitiva del testo romano (greco), mentre B, come s'è detto, è ora riconosciuto come rappresentante del testo alessandrino. Con criterio analogo, Str. si appoggia all'antica versione siriaca per ricostruire il tipo antiocheno; la versione siriaca sarebbe stata condotta sull'antico testo greco antiocheno a cui è collegata la recensione lucianea illustrata dalle ricerche di v. Soden. L'antica siriaca è quindi la base per la qualificazione del tipo greco-antiocheno: questa ipotesi è autorizzata dal fatto storico-geografico rilevato da Str.: che le chiese siriache si sono dipartite dal centro di Antiochia, e logicamente hanno dovuto adottare il testo neotestamentario greco che vigeva in Antiochia prima della composizione del *Diatessaron*. Una innovazione di Str. nel metodo critico di classificazione è il rilievo da lui dato al testo di Cesarea (Palestina). Westcott-Hort avevano considerato la tradizione cesareense come elemento del gruppo occidentale senza attribuirle un particolare carattere; v. Soden alla sua volta la confondeva col tipo Gerosolimitano. I codd. del tipo cesareense

si raggruppano intorno al cod. Θ, e vengono classificati come gruppo Θ; questo tipo dimostra affinità parziali con l'alessandrino e l'occidentale (Roma-Cartagine), ma si rivela sensibilmente più vicino a quest'ultimo. Come spiegare il fatto che il testo di Eusebio di Cesarea non è quello del gruppo Θ, stabilito da Str. come gruppo cesareense? Contro questa difficoltà, che può risolversi facilmente considerando i rapporti ideali esistenti fra Eusebio e la scuola alessandrina (da cui era uscito il suo maestro e martire Panfilo), lo Str. adduce un fatto decisivo, che era già stato rilevato precedentemente. Si era osservato che, nel Commentario al vangelo di S. Giovanni, Origene si era servito, per le citazioni di S. Marco, di un testo differente. Origene stesso ci fa sapere che quando andò da Alessandria a Cesarea, nel 231, aveva composto cinque primi libri di quel Commentario (che comprendeva secondo Eusebio 22 libri, *H. E.*, 6. 24. 1, secondo S. Gerolamo, e più precisamente, 32 libri, *Interpr. Homil. Orig. in Lucam.* Prol. Cfr. BARDENHEWER, *Altkirchl. Litt.* II, p. 147). Streeter ha rilevato con maggiore precisione che Origene usò un testo simile al gruppo Θ (cesareense) negli ultimi capp. del *Comm. in Iohannem* per le citazioni di S. Marco, e in seguito anche per il προτρεπτικὸς (λόγος) εἰς μαρτύριον (scritto verso il 235) e per il *Comment. a S. Matteo* (c. 240); da ciò conclude Str. che Origene dopo che si fu stabilito in Cesarea adottò parzialmente il testo usato in quella città e in quella chiesa. Così Origene viene additato da Str. come testimone e rappresentante del gruppo Θ. Da questo abbozzo tracciato in molteplici linee e con novità di procedimento dall'acuta critica di Str. si prospetta una più ampia e comprensiva veduta della diffusione e discriminazione dei testi greci antichi. Il campo delimitato da Westcott-Hort e da von Soden, che riducevano in massima la classificazione a tre tipi e gruppi di mss., viene esplorato più da vicino e considerato con una molto maggiore sensibilità dei fattori geografici; la conclusione è che ogni grande centro di irradiazione cristiana catechetica e dottrinale aveva il suo proprio testo, e nonostante le inevitabili contaminazioni dei diversi gruppi, la loro distinta personalità si rivela all'occhio sagace del critico, come la vita delle cellule organiche sotto la lente del microscopio.

Il volume dello Str. si occupa largamente anche del problema sulla origine e rapporti fra i sinottici e il quarto vangelo. Le conclusioni dell'Autore a questo riguardo si allontanano dalla tradizione e dall'insegnamento delle scuole cattoliche, sebbene non appartengano alle tendenze intemperanti e fantasiose di certe correnti della recente critica neotestamentaria. Per Str. la questione sinottica dev'essere impostata su di un fatto che egli ritiene ormai incontestabile, ed è la priorità di Marco relativamente al primo e al terzo vangelo. Egli non ammette l'ipotesi tedesca di un proto-Marco. Parimente non sottoscrive in tutto alla ipo-

tesi della duplice fonte (λόγια-πράξεις), la quale ha il difetto di semplificare troppo la questione, nè ha avuto mai un serio appoggio sui fatti. Str. ritiene che Matteo abbia elaborato il suo vangelo sullo schema di Marco, e dopo Matteo anche Luca; apparisce nel racconto del primo e del terzo vangelo un elemento estraneo a Marco e comune agli altri due (200 versetti circa): di questo elemento Str. ricerca l'origine e la ravvisa in una *fonte scritta* (Q), la quale venne utilizzata in modo un poco diverso da Matteo e da Luca. Str. non rifugge dal tentativo di ricostruire questa fonte, tentativo che naturalmente non può avere che un valore ipotetico. Oltre a questa fonte comune a Matteo-Luca (estranea a Marco), Str. ravvisa nel terzo vangelo una serie di elementi esclusivi ed estranei agli altri due, distinti quindi dalla fonte (Q) e che egli designa col termine di documenti L. Considerando più attentamente Q ed L, Str. inclina a ritenere che in origine costituissero un unico documento, che propone di chiamare proto-Luca e che sarebbe rappresentato dall'unione delle due fonti Q L. Quanto a Matteo in particolare, Str. vi ravvisa elementi estranei a Marco e a Q; ed è condotto per via d'ipotesi a stabilire anche pel primo vangelo una fonte scritta distinta (M), di contenuto assai affine a Marco, a Q e ad L. In conclusione, la critica di Str. ci pone in presenza di quattro fonti, cioè: Marco, Q, L, M: il che sembra complicare la questione sinottica senza additarne una soluzione logica. Questi quattro documenti sarebbero i primi nuclei di tradizione scritta, quale si venne fissando nei maggiori centri di propaganda cristiana lungo i primi decennii dalla morte di Cristo, e parimenti si avrebbe da ravvisarvi i principali di quei *molti* documenti ai quali espressamente accenna S. Luca all'inizio del terzo vangelo (I, 1). La fonte Q sarebbe di origine antiochena, e Str. non è alieno dal ravvisarvi una versione greca di un documento aramaico, e l'autore di questa versione sarebbe l'apostolo Matteo. Invece la fonte L sarebbe originaria di Cesarea, e quivi S. Luca l'avrebbe incontrata e utilizzata. La fonte M si paleserebbe da se stessa come d'origine gerosolimitana per la sua tendenza legalista e giudaizzante; quanto al vangelo di Marco, Str. conviene che sia originario di Roma, d'accordo in questo con l'antica tradizione. Str. non riconosce la personalità letteraria tradizionale di Matteo: egli ritiene che il primo vangelo, nella forma attuale, sia stato elaborato da un anonimo redattore in Antiochia verso l'anno 80. Il vangelo di Marco daterebbe dal 65 (Roma); quello di Luca sarebbe pure stato elaborato a Roma verso l'80-85.

Anche riguardo all'origine e all'autore del quarto vangelo, le conclusioni di Str. sono molto lontane dall'insegnamento cattolico e dalla tradizione. Per Str. il vangelo giovanneo è « una meditazione » sopra la vita di Gesù, opera non propriamente filosofica, ma mistica; l'autore non sarebbe Giovanni l'apostolo, ma Giovanni il presbitero d'Efeso (cfr.

Euseb. *H. E.* 2, 39, 3), il quale nel comporre il vangelo ebbe di mira la preservazione della chiesa dalla minaccia delle dottrine gnostiche che cominciavano a serpeggiare e a guadagnare le persone colte: onde il quarto vangelo andrebbe considerato come concezione di sfondo ellenizzante impostata sulla dottrina del Logos, nella quale la speranza parusiaca viene spiritualizzata con la fede nell'assistenza soprannaturale del Paracleto. Queste vedute sono in stridente contrasto con la tradizione, ognuno lo vede, e il recensore del libro di Str. in *Revue d'Hist. ecclés.* (luglio 1926, p. 581) Dom G. Aubourg O. S. B. le chiama « rêveries » e non senza ragione. Tuttavia lo Str. si discosta dalle intemperanze polimorfe di quei critici che applicano al IV vangelo la teoria delle diverse fonti, e ritiene invece che sia opera unica e di una sola mano. Lo stesso recensore osserva, e noi conveniamo intieramente nel suo giudizio conclusivo, che l'origine dei vangeli è questione forse molto più semplice e chiara di quello che la recente scuola critica non pensi; in generale questo problema non ha fatto un passo verso una soluzione soddisfacente e tutti i sistemi escogitati per risolverlo non hanno fatto che maggiormente complicarlo. Onde ci viene spontanea la domanda, se non sia più prudente e anche più logico non dipartirsi da quelle basi che sono fornite dai dati della tradizione.

Alla storia e all'esegesi del IV vangelo ha consacrato un nuovo volume il padre J. Lagrange (*L'Évangile selon S. Jean. Texte grec, traduction française, introduction, commentaire.* Paris, Gabalda, 1925. In-8, pp. CXCIX-550); daremo notizia di questo lavoro a suo tempo; il nome dell'illustre Autore del resto è la più bella raccomandazione di questo volume, che si aggiunge ai non pochi già pubblicati dal dottissimo domenicano sulla storia, esegesi e critica testuale, specie del N. T. Intanto, a proposito di questa pubblicazione, dev'essere segnalato lo studio di É. Tobac in *Revue d'hist. ecclés.* (aprile 1926, pp. 311-336) che contiene una breve e chiara esposizione di tutte le questioni relative al vangelo giovanneo, e uno schizzo di soluzione delle medesime con criterio prevalentemente tradizionale. In questa direzione sono orientate a dir vero anche le ultime conclusioni di Lagrange, le quali vengono dopo circa un secolo di critica, defluente e dilagante in tutte le vie traverse della vivisezione testuale, che volle riscontrare nel IV vangelo una stratificazione di documenti non dissimile da quella intravveduta nei poemi omerici. Decisamente la varia teoria delle *fonti* minaccia bancarotta: Streeter ha affermato saldamente l'unità d'origine del IV vangelo, e in questa constatazione gli fa eco il più illustre esegeta e critico cattolico. Già in un articolo di *Revue Biblique* (1924, p. 321 ss.) il Lagrange aveva denunziato il fallimento di quel processo critico che egli chiama *dis-*

section littéraire du quatrième Évangile. Questo processo ha origini remote; furono primi a iniziarlo Eckermann (1796), Vogel (1801), Ammon (1811), Weisse (1838), Schweizer (1841), Wendt (1886), Delff (1890) (cfr. M. Goguel, *Le quatrième Év.* 1924, pp. 19-57). Vennero in seguito Spitta (1893), Bacon (1894) e finalmente Jülicher, Wellhausen, Soltau, Schwartz, Faure, Loisy. Nell'ultimo periodo si può dire che il problema della composizione letteraria pàssò in prima linea, relegando a un piano inferiore la critica testuale. Prevalsero, fra gli ultimi critici, due sistemi particolarmente: il sistema dei *complementi* (Wellhausen, Schwartz, Loisy) e quello dei *documenti* (Spitta, Soltau, Faure). Il sistema dei complementi consiste nel supporre un documento-base al quale vennero adattati come aggiunte altri documenti; l'altro sistema suppone invece nel testo un originario aggregato di fonti distinte. Così, per esempio, Wellhausen (*Erweiterungen und Aenderungen im vierten Evangelium,* Berlino 1907, e *Das Ev. Joannis,* Berlino 1908) distingue un documento-base A (*Grundschrift*), che si presenta come opera originale e rivela l'utilizzazione molto libera del vangelo di Marco, e varie addizioni (B), che hanno ampliato la narrazione con materiale derivato dai sinottici, introducendo un sistema cronologico nuovo e trasportando nella Giudea il centro principale dell'azione. Schwartz (*Aporien im vierten Ev.;* in *Nachr. d. K. Gesell. d. Wiss. zu Göttingen.* Philol.-hist. Kl. 1907-1908) ravvisa pure nel IV vangelo uno scritto fondamentale (specie di poema mistico) e due rimaneggiamenti posteriori tendenti a ridurre il documento primitivo alla tradizione sinottica e ad adattarlo all'uso della didascalia. Analogo criterio adottò Loisy nella seconda ed. del suo Commento al IV vangelo (1921). Invece Spitta (*Das Johannesevangelium als Quelle der Geschichte Jesu* (Gottinga, 1910) distingue due documenti A e B, ma li considera come indipendenti, cioè come due fonti distinte, il primo più breve e limitato ai fatti, l'altro più ricco di elementi personali e riflessi, di carattere mistico. Soltau (*Das vierte Evangelium in seiner Entstehungsgeschichte dargelegt. Sitzungsber. d. Heidelberger Akad., d. Wiss.* 1916) distingue tre fonti indipendenti, cioè: L=Leggenda giovannea (verso 80); S=elementi presi dai sinottici; R=raccolta di discorsi, che prima di unirsi al vangelo giovanneo avrebbero circolato come silloge separata. Le due prime fonti sarebbero state adattate inserendole in un documento-base (distinto da R) verso il 130, insieme con altri elementi derivanti dai *Logia;* più tardi si sarebbe operata la fusione con R. Recentemente (1922) Faure (*Die alttestamentlichen Zitate im 4 Evang. und die Quellenscheidungshypothese;* in *Zeitschrift für die neutestam. Wiss.* 1922) propose un criterio più reale per la separazione delle fonti giovannee, ed è il modo diverso di citare i passi dell'A. T. nei capitoli I-XII e nei capitoli XIII-XX del IV vangelo; inoltre nella prima parte (I-XII) s'incontra 17 volte la voce σημεῖον che non comparisce nella seconda (XIII-XX); eguale

caso si avvera per le espressioni ὄχλος; λέγειν πρός; Χριστός; questi termini s'incontrano solo due volte nella seconda parte, in passi che però Faure ritiene ritoccati.

Contro questi diversi e arbitrarii sistemi di dissezione, Lagrange sostiene l'unità d'origine del IV vangelo; e Tobac, nel citato articolo, trae per conto suo le conseguenze importantissime di questo deciso e vigorosamente positivo ritorno alla tradizione, conseguenze che riguardano direttamente l'autenticità e la veracità storica del IV vangelo.

E possiamo davvero rallegrarci di questo *revirement* effettuatosi nella esegesi giovannea; oltre al restituire a uno dei più venerandi e sacri documenti autentici delle origini cristiane la sua autorità storica e dottrinale, questo mutamento di rotta può essere con soddisfazione ritenuto come sintomo del progressivo abbandono di metodi critici che troppo indulgevano alla fantasia e a certi preconcetti troppo debolmente dissimulati sotto la veste dell'apparato scientifico (darwinismo critico).

b) ORIGINI CRISTIANE: **Marcione** di A. V. HARNACK.

È uscita la seconda edizione del libro di ADOLFO VON HARNACK: **Marcion, das Evangelium vom fremden Gott.** (*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur,* von OSCAR V. GEBHARDT und A. HARNACK, 3ª serie, vol. XV). Lipsia, Hinrichs, 1924. In-8, pp. XV-235-455. La prima edizione di quest'opera è del 1921; questa nuova ristampa presenta notevoli aggiunte nella parte documentaria, restando invariata l'esposizione ricostruttiva (1ª parte). La parte documentaria è di una capitale importanza per lo studio dell'eresia marcionita e di tutte le sue ripercussioni nella letteratura cristiana antica, da Ireneo e Tertulliano fino agli inizi del medioevo. Harnack ha codificato in ampia ed esauriente raccolta tutti questi documenti nelle 455 pagine della seconda parte dell'opera: non tanto come elementi giustificativi della ricostruzione da lui stesso tentata nella sua prima parte, quanto per offrire a qualunque studioso, di qualunque tendenza egli possa essere, tutti gli elementi reperibili di una qualsiasi ricostruzione. E veramente quella tentata da H. è discutibile, e tanto più quanto più essa appare animata da un calore di convinzione, direi quasi da un non dissimulato entusiasmo ammirativo, onde la ricostruzione prende le movenze di una eloquente apologia. Le brevi e povere notizie biografiche su Marcione ci dicono quasi nulla della vita di lui, che dovette essere molto agitata: « Nato nell'Asia Minore sulle rive del Mar Nero, probabilmente a Sinope, da un vescovo di questa città, si era dato all'industria marinara, ed era divenuto armatore di navi. Menò dapprima vita austerissima; poi, caduto in colpa di stupro, fu, a quanto sembra, dal proprio padre espulso dalla comunità. Venne a Roma verso il 140, e, ammesso a far

parte dei membri di quella Chiesa, mirò subito ad accattivarsi la benevolenza dei fedeli, versando nella cassa sociale 200.000 sesterzi, circa 50.000 lire. Ma cominciò ben presto a dar segni d'irrequietezza, frequentando la scuola di Cerdone, gnostico della Siria, venuto a Roma fin dal tempo di papa Igino. Quale fosse la dottrina insegnata da costui, apprendiamo dal sesto capitolo dell'*Adversus omnes haereses* falsamente attribuito a Tertulliano: *Hic* (Cerdon) *introducit initia duo, id est duos deos, unum bonum et alterum saevum, bonum superiorem, saevum hunc mundi creatorem. Hic prophetias et legem repudiat, deo creatori renuntiat, superioris dei filium Christum venisse tractat, hunc in substantia carnis negat, in phantasmate solo fuisse pronuntiat, nec omnino passum, sed quasi passum, nec ex virgine natum, sed omnino nec natum. Resurrectionem animae tantummodo probat, corporis negat. Solum evangelium Lucae nec tamen totum recipit. Apostoli Pauli neque omnes neque totas epistolas sumit. Acta apostolorum et Apocalypsim quasi falsa reicit* (Kroymann, p. 222-223). L'insegnamento di Cerdone dunque poggiava sopra una concezione essenzialmente dualistica. In quale misura abbia esso influito sull'animo di Marcione, a noi oggi, fra tanta scarsezza di notizie, non riesce in alcun modo possibile di stabilire. Sembra però certo che Marcione, abbandonandosi con entusiasmo alle seduzioni della dottrina del maestro, se ne sia presto fatto propagatore fra gli stessi membri della comunità romana, ed abbia persino tentato di corrompere i presbiteri. Nel 144 venne definitivamente a rottura con la Chiesa, e fondò a Roma una prospera comunità, primo ed efficacissimo nucleo d'un vasto sistema d'organizzazione e di propaganda eretica in tutto il mondo cristiano » (MORICCA, *Storia della letteratura latina cristiana*, vol. I, pag. 231; vedi le fonti quivi citate). Nulla di particolare sappiamo sul lavorio di organizzazione col quale l'armatore-teologo (*nauclerus* lo dice TERT. *Adv. Marc.* I. 18; ὁ ναύτης Μαρκίων EUSEB. *H. E.* V. 13, 3) si adoperò a diffondere le sue idee, non tanto coi libri quanto con la fondazione di comunità. Gli si attribuiscono, oltre al *vangelo* e all'*Apostolicon*, un libro di Antitesi... *id est contrariae oppositiones, quae conantur discordiam evangelii cum lege committere, ut ex diversitate sententiarum utriusque instrumenti diversitatem quoque argumentetur deorum* (TERTULL. ibid. I, 19).

Se nel manomettere le scritture, repudiando l'A. T. e accogliendo del Nuovo soltanto Luca e S. Paolo... riveduti e corretti, Marcione mirava a dar corpo al suo sistema teosofico, niente originale, come si può vedere dal passo testè allegato su Cerdone, ricorreva però volentieri ad altri mezzi per acquistare terreno tra la folla cristiana. Io ritengo che nella pratica le comunità marcionite difficilmente si distinguessero dalle cattoliche per quanto riguarda la disciplina e gli usi liturgici. Marcione repudiava le nozze, a testimonianza di tutti gli antichi:

ma nella prassi questo repudio poteva anche subire tolleranze ed essere mascherato sotto le apparenze di un'ascesi assoluta. Nelle comunità marcionite si cantava, e certamente si faceva la sinassi eucaristica ed eucologica, non meno che nelle comunità cattoliche; *Salmi idiotici* marcioniti sono ricordati nell'antichità; inoltre l'organizzazione gerarchica marcionita non aveva nulla di meno stabile di quella cattolica, ripartita in diaconi, presbiteri ed episcopi. Senza questo criterio pratico di propaganda e di organizzazione i marcioniti non sarebbero sopravissuti al maestro, perchè ben presto le divergenze di dottrina si manifestarono facendo capo ad altri dottori: mentre invece il successo fu così rapido e impressionante, che Giustino (I *apol.* 26) non può far a meno di rilevare la loro diffusione e attività, a costo di fare una digressione che par quasi una stonatura. Ireneo, con la sua chiarezza di sintesi, così espone la dottrina di Marcione: (IREN. I, 27) « Succedens autem ei Marcion Ponticus adampliavit doctrinam, impudorate blasphemans eum qui a lege et prophetis annuntiatus est Deus, malorum factorem, et bellorum concupiscentem, et inconstantem quoque sententia, et contrarium sibi ipsum dicens. Iesum autem ab eo Patre, qui est super mundi fabricatorem Deum, venientem in Iudaeam temporibus Pontii Pilati praesidis, qui fuit procurator Tiberii Caesaris, in hominis forma manifestatum his qui in Iudaea erant, dissolventem prophetas et legem, et omnia opera eius Dei, qui mundum fecit, quem et Cosmocratoram dicit. Et super haec, id quod est secundum Lucam Evangelium circumcidens, et omnia quae sunt de generatione Domini conscripta auferens, et de doctrina sermonum Domini multa auferens, in quibus manifestissime conditorem huius universitatis suum Patrem confitens Dominus conscriptus est, semetipsum esse veraciorem, quam sunt hi, qui evangelium tradiderunt, apostoli, suasit discipulis suis, non Evangelium sed particulam Evangelii tradens iis. Similiter autem et apostoli Pauli Epistulas abscidit, auferens quaecumque manifeste dicta sunt ab Apostolo de eo Deo, qui mundum fecit, quoniam hic Pater Domini nostri Iesu Christi, et quaecumque ex propheticis memorans Apostolus docuit, praenuntiantibus adventum Domini. Salutem autem solum animarum esse futuram, earum quae eius doctrinam didicissent, corpus autem, videlicet quoniam a terra sit sumptum, impossibile esse partecipare salutem. etc. »

Ebbene, credete voi che nelle comunità marcionite s'insegnasse come catechismo questa roba? Io ho molta ritrosia ad ammetterlo: è dottrina troppo esoterica e indigesta per la plebe che il maestro pontico voleva organizzare. Io credo che egli ci tenesse fino ad un certo punto a questo sistema di gnosi cerdoniana e che, da buono speculatore quale era, mirasse piuttosto e legarsi il popolo per via di interessi materiali. Marcione fece la sua entrata in Roma con le mani cariche di moneta

sonante, che egli con gesto da gran signore versò nella povera cassa comune della chiesa romana: era un calcolo. Naturalmente sperava una ricompensa e nutriva un sogno ambizioso; desiderava di salire ai primi posti in quella comunità; fra le nebbie pontiche nella irrequieta giovinezza gli aveva arriso questa visione di gloria, da cui evidentemente si riprometteva un sicuro vantaggio materiale. Se si hanno da accogliere come fondate le notizie più tardive che riguardano le sue vicende romane, esse confermano che lo scopo suo fu essenzialmente utilitaristico. L'aderire alle dottrine di Cerdone fu effetto di un calcolo, un affare; la rottura con la comunità fu determinata dalla sicura previsione di trarre maggiore e immediato vantaggio dallo scisma. Considerando come funzionava e come era *finanziata* la comunità romana, egli comprese come si sarebbe potuto sfruttarla, copiandone la struttura: e volentieri accolse l'occasione di tentar l'impresa, quando la sua adesione al cenacolo cerdoniano cominciò a sollevare lo scandalo.

Tutto ciò può essere sostenuto, sulla base delle scarse notizie a noi giunte, per lo meno con la stessa probabilità della tesi di Harnack.

La quale è molto diversa da quella da me ora prospettata.

Per Harnack, l'armatore pontico è un apostolo, meglio, un *riformatore.* Si comprende che cosa possa significare questa parola sotto la penna dell'illustre scienziato protestante. La *Riforma* ha la sua remota preistoria! Anche Tertulliano, a dir vero, denunzia la smania riformatrice dei marcioniti, ma solo riguardo alla scelta delle Scritture del loro cánone: *cottidie reformant* (*Adv. M.* 4, 5); Harnack adotta il termine attribuendogli un significato moderno, non dissimulato dall'A., il quale non può tenersi dall'esclamare a un certo punto della sua ricostruzione, che non si può rifare la vita di Marcione « senza pensare a Lutero. » Per H. il *nauclerus* pontico fu un'anima piena di mistero e di affiorante intima rivelazione. Leggendo S. Paolo, nelle sue solitarie meditazioni, e fissando la sua mente sul testo della Lettera ai Romani e di quella ai Galati, Marcione intravide la soluzione della crisi lancinante che opprimeva il suo spirito. Era la liberazione, *l'incipit vita nova,* non solo per lui individualmente, ma per tutta la plebe che si ispirava al messaggio di Cristo. La Chiesa era legata al formalismo e non se ne saprebbe liberare; bisognava romperla d'un tratto con una tradizione che già aveva preso dominio, e che più si appesantiva quanto più ritardava il rimedio. E il rimedio era la *riforma:* la *reformierte Christenheit* fu d'allora lo scopo supremo del *nauclerus,* che s'avviava a Roma per colpire in pieno l'idra legalistica e aprire una seconda volta la tomba ferale del Cristo. L'elaborazione dottrinale fu una cornice, uno sfondo più che una base: l'essenziale era demolire e ricostruire: demolire la *legge,* la *thora,* il Demiurgo, la giustificazione delle opere: ricostruire la religione tutta interiore della salvezza per la fede (pensate a Lutero). Il marcio-

nismo, come il protestantesimo (il parallelo è sempre nella tesi di H.) instaurò la religione della bibbia: il maestro pontico rifece a suo modo il cánone scritturale, e nelle *Antitesi* condensò il nucleo della nuova spiritualità che doveva operare come fermento mistico nella massa dei nuovi fedeli. Le chiese marcionite sorgevano e si moltiplicavano con una celerità che nè Giustino nè Tertulliano sapevano spiegarsi (...*faciunt favos et vespae, ecclesias Marcionitae, Adv. M.* 4, 5), come se l'opera dei primi apostoli, interrotta, atrofizzata dai nuovi farisei, cominciasse ora appena a riprendere il suo slancio vigoroso di spirituale conquista.

Mentre con questi criterii, o presso a poco, prospetta H. il quadro del movimento marcionita, rileva pure le conseguenze che quel movimento portò nella costituzione della chiesa antica. Per quanto attiva e ostinata, la propaganda non si impose in misura da sopraffare la cattolicità: in rapporto alla « grande Chiesa », il marcionismo restava pur sempre una chiesuola. Ma questa chiesuola reagiva in modo decisivo sulla grande Chiesa, in quanto ne consolidava l'organizzazione e vi determinava la composizione ufficiale e stabile del Cánone neotestamentario. Questi rilievi sono parte sostanziale della tesi di H., e l'insistenza con cui sono addotti mira a far ritenere che l'organizzazione e il Cánone siano stati in gran parte effetto di reazione antimarcionita. L'eresiarca per sostenersi contro la chiesa ufficiale perfezionava quell'organismo che aveva copiato dalle comunità cattoliche, e pure per conto suo delimitava con rigido criterio d'esclusione il corpo neotestamentario: per opposta reazione, la cattolicità rinsaldava le connessure del proprio organismo e procedeva rapidamente verso la chiusura definitiva del Cánone: l'organizzazione e il N. T. sono effetti della crisi marcionita.

Se tutto ciò fosse fondato, la storia delle origini cristiane sarebbe presso a poco da rifare, o almeno da sottoporre a revisione in alcuni dei suoi elementi sostanziali, contro il sentimento di una lunga e salda tradizione. Ma poichè nella tesi di H. la figura del marinaio pontico è stata idealizzata e l'opera sua colorita colle tinte cariche di uno speciale *stato d'animo,* possiamo permetterci di rivalutare fatti e documenti per conto nostro. Il libro di H. è un monumento di critica; quasi cinquecento pagine di documenti sono a disposizione per chi ha cuore di rifare di suo capo la storia di un'idea e di un movimento. In questo bisogna riconoscere e lodare la dottrina incontestabile e la impeccabile onestà scientifica del celebre storico. Altri certamente saprà utilizzare quella serie così abbondante di fonti per ritentare la ricostruzione con criterio meno soggettivo.

Intanto si affacciano alcune osservazioni, suggerite da un semplice sguardo alla tesi di H. e alle conseguenze e conclusioni in quella prospettate.

Gli eresiologi antichi, preoccupati sopra tutto della integrità dottri-

nale, hanno considerato il movimento marcionita essenzialmente come idea e come tessuto dogmatico anticattolico. La dottrina eretica esiste certamente nella manifestazione marcionita, ma se e in qual misura il pensiero eretico denunziato e confutato dagli antichi appartenesse in proprio al maestro, non è facile determinare. Gli episodi conosciuti della vita di lui lo dipingono tutt'altro che pensatore astratto; noi conosciamo più da vicino e direttamente l'ambizioso e il calcolatore. Forse nella propaganda marcionita il pensiero, il dogma passavano in seconda linea e primeggiavano intenti più pratici di cooperazione interessata, una specie di mutuo soccorso in forma di chiesa. Harnack non meno che gli eresiologi antichi considera quel movimento come manifestazione ideale e come dogma sopra tutto; per H. Marcione è l'antagonista del vescovo e dei presbiteri di Roma, come Lutero di Leon X: in questo vi è palese esagerazione, o almeno un modo di vedere troppo unilaterale.

Inoltre, per H. fu una costruzione dottrinale maturata nell'intimo dell'eresiarca (crisi d'anima) quella che lo condusse più tardi a limitare il corpo scritturale a Luca e Paolo; gli antichi si indugiarono a spiegare questa limitazione in rapporto al sistema dualistico attribuito a Marcione. Il corpo scritturale marcionita è « l'evangelo del Dio ignoto, » che forse lui, il marinaio di Sinope, non ha mai neppure sognato. La ricostruzione della bibbia marcionita più volte tentata e per ultimo da Zahn (*Gesch. d. neutest. Kanons*, Erlangen 1892, pp. 409-529) non ci potrebbe rivelare il segreto dottrinale in essa celato e a quali intenti ideali essa fosse destinata a corrispondere; ma dal lato pratico considerato, quel rimaneggiamento del corpo scritturale si può in molta parte spiegare con circostanze di fatto, quali furono: 1° la estensione ancora in parte fluttuante delle scritture accreditate come autentiche; 2° che il vangelo di Luca era d'uso più corrente nella comunità romana; 3° il grande significato dottrinale delle lettere paoline, nonchè l'affinità di certi elementi del terzo vangelo con il pensiero di S. Paolo.

Ammesso che la preoccupazione dottrinale fosse elemento secondario nella propaganda marcionita, ne viene di conseguenza che la elaborazione astratta più che a Marcione debba attribuirsi ai suoi concorrenti, dei quali fa cenno EUSEB. V, 13, i quali introdussero le varie dottrine e rispettive sette. Quanto al maestro, egli è più che altro l'autore di un movimento scismatico, che nello svilupparsi assunse i colori cangianti di aberrazioni ereticali. E questo modo di vedere verrebbe a infirmare di molto se non pure ad abbattere completamente la ricostruzione di Harnack.

Segnaliamo le poche addizioni documentarie fatte da R. DRAGUET in *Rev. d'hist. ecclés.* (luglio 1926, pp. 546-550) alla raccolta di fonti marcionite che costituisce la mole maggiore del volume di H. Alcuni di questi

nuovi documenti contengono notizie biografiche non trascurabili intorno all'eresiarca pontico. Questi documenti sono:

a) *Tractatus super Psalmos* d'Ilario di Poitiers, composto circa il 360, al salmo 67 nn. 15-19; sembrano alludere a Marcione le parole: « sed plerique sunt qui ecclesiae pacem sub haereticorum consortio mentiuntur, dissolventes novi ac veteris testamenti connexam sibi coniunctamque rationem, dum plerique alium evangeliorum, alium Deum legis effingunt. »

b) S. Efrem: H. avrebbe perduto di vista tre discorsi antimarcioniti di questo scrittore (C. W. MITCHELL, A. A. BEVAN e F. C. BURKITT, *S. Ephraem's prose refutation of Mani, Marcion and Bardaisan*. T. II: *The discourse called of Domnus and six other writings*). Vi si incontrano tre citazioni di scritti marcioniti.

c) Nella collez. armena: *Libro delle lettere* pubblicato a Tiflis nel 1901, un documento attribuito a Gomidas, catholicos degli Armeni verso il 615, attribuisce ai Padri del Concilio d'Efeso una serie di anatemi, fra cui si legge (p. 216): « Anatematizzarono anche Marcione pontico che disse: Il Dio che ha fatto tutte le cose non è buono nè padre del Cristo buono, ma un altro Cristo, quello giusto e genuino, non prese carne da noi. »

d) Un lungo passo della *Storia universale* composta verso il 962 dal melchita Agapio, figlio di Costantino, vescovo di Menbidj (Hierapolis) che tratta di Marcione e della sua dottrina (ediz. A. VASILIEV, in *Patrologia orientalis*, t. VII, p. 512-514).

e) Nella *Storia universale* di Michele patriarca giacobita di Antiochia (1166-1199) edita da J. B. CHABOT (Parigi 1900-1910), libro VI, cap. V (t. I, p. 179) si trova la vita di Marcione con particolari analoghi a quelli narrati da Agapio. Al libro IX, cap. 30 (CHABOT, t. II, p. 248) si parla di una setta marcionita persiana passata in Armenia e quindi in Siria all'epoca di Giustiniano.

f) Alle testimonianze di Bar Hebraeus (m. 1286) riferite da Harnack, aggiungere *Cronicon ecclesiasticum* dello stesso B. Heb. (ediz. ABBELOOS-LAMY, Lovanio 1872), che contiene notizie analoghe a quelle date da Michele patriarca (col. 44 e col. 220); inoltre il *Candelabrum Sanctuarii* dello stesso (ed. NAU in *Patrol. Orient.* t. XIII, p. 254).

c) TESTI LATINI.

GUSTAVE BARDY in *Revue d'hist. ecclés.* (luglio 1926, pp. 487-512) ha richiamato l'attenzione su una breve apologia antipagana contenuta nella versione rufiniana della *Storia eccles.* di Eusebio (*H. E.* 8. 13. 2; SCHWARTZ II. p. 772). Questo discorso apologetico, che Rufino pone sulle labbra di Luciano d'Antiochia, martire al tempo di Massimino Daza, manca nel testo di Eusebio, il quale dice soltanto che Luciano arrestato a Nicomedia, dove trovavasi l'imperatore, e condotto dinanzi

a lui, difese la propria fede con la parola, e perseverando nella sua professione fu messo a morte. La *Vita Luciani* (ed. BIDEZ, *Philostorgius Kirchengeschichte,* p. 193, Lipsia, 1913) narra che il martire aveva composto un'apologia per alcuni soldati cristiani, e ne riferisce il breve testo, che più che altro è una esortazione a perseverare nella fede fino alla morte. Rufino è il solo a dare il discorso di Luciano dinanzi a Massimino (ed. MOMMSEN, p. 773), onde sorge la questione se quel testo sia originario latino o versione d'un'apologia greca, forse contenuta negli Atti del martirio di Luciano a noi non pervenuti.

Ecco il testo del discorso:

« Tum ille, data sibi facultate dicendi, huiuscemodi orationem de fide nostra habuisse dicitur: *In occulto non est, quod nos christiani, quem colimus deus unus est* (cfr. TERT. *Apol.* 17, 1) *per Christum nobis adnuntiatus et per spiritum sanctum nostris cordibus inspiratus. Non enim, sicut vos putatis, humanae alicuius persuasionis errore constringimur nec indiscussa, ut alii, parentum traditione decipimur. Auctor nobis de Deo deus est. Neque enim possit sublimis illa maiestas sensibus humanae mentis inlabi, nisi vel spiritus sui virtute delata, vel verbi ac sapientiae suae interpretationibus indicata. Fateor, erravimus etiam nos aliquando, et simulacra, quae ipsi finximus, deos caeli et terrae putabamus auctores: sed arguebat eos fragilis substantiae suae a nobis praestita consecratio.* (Cfr. LATT. *Div. inst.* II, 4, 9: « nec enim sensum consecratione sumpserunt »). *In quibus tantum venerationis inerat, quantum decoris manus contulisset artificum. Verum omnipotens ille deus, quem non nostris manibus fictum, sed cuius nos decebat esse figmentum, errores miseratus humanos* (TERT. *Apol.* 37, 8; *ad Scap.* 1), *sapientiam suam misit in hunc mundum carne vestitam, quae nos doceret deum, qui caelum fecisset et terram, non in manufactis, sed in aeternis atque invisibilibus requirendum. Vitae etiam nobis leges ac disciplinae praecepta constituit: servare parsimoniam, paupertate gaudere, mansuetudinem colere, studere paci, puritatem cordis amplecti, patientiam custodire. Sed et omnia haec, quae nunc adversum nos geritis, ventura nobis esse praedixit: educendos nos ad reges et ante tribunalia iudicum statuendos, ac velut victimam iugulandos. Inde est denique, quod et ipse, qui erat immortalis, utpote verbum ac sapientia dei, morti se praebuit, quo nobis in corpore positus patientiae praeberet exemplum.* (Cfr. LATT. *Div. inst.* IV, 26, BRANDT I, 380-381). *Sed nec nos sua morte decepit, quibus post diem tertiam resurrexit, non ut ista, quae nunc falso conscribuntur continent Acta Pilati, sed innocens, immaculatus et purus, ad hoc solum mortem suscepit, ut eam vinceret resurgendo. Quae dico non sunt in obscuro gesta loco, nec testibus indigent. Pars paene mundi iam maior huic veritati adstipulatur; urbes integrae, aut, si in his aliquid suspectum videtur, contestatur de his etiam agrestis manus ignara figmenti. Si minus adhuc creditur, adhibebo*

vobis etiam loci ipsius, in quo res gesta est, testimonium. Adstipulatur his ipse in Hierosolymis locus et Golgothana rupes sub patibuli onere disrupta, antrum quoque illud (TERT. *Apol.* 25, 7), *quod, avulsis inferni ianuis corpus denuo reddidit animatum, quo purius inde ferretur ad caelum. Aut, si adhuc vobis minus digna videntur haec, quae in terris substantiam gerunt, accipite etiam e caelo adstipulatorem fidelem: solem vobis ipsum horum produco testem, qui cum haec fieri per impios videret in terris, lumen suum meridie abscondit in caelo. Requirite in annalibus vestris: invenietis temporibus Pilati, Christo patiente, fugato sole interruptum tenebris diem. Quod si terrae, si caelo, si sanguini eorum, a quibus veritatem per tormenta perquiritis, fidem non adcommodatis, quomodo meis verbis adlegationibusque credetis?* »

« Et cum paene iam his verbis auditoribus suadere coepisset, abripi iubetur in carcerem, ibique quasi absque tumultu populi necari. »

TILLEMONT (*Mem.* V, p. 478. Paris, 1701) giudicò il discorso una composizione di Rufino; di questo avviso fu anche il CEILLIER (*Hist. gén. des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, ed. VIVÈS, t. III, p. 75. Paris, 1859) la frase di Rufino *habuisse dicitur* indusse questi storici negare l'origine lucianea del discorso. Una certa impressione fanno anche talune rassomiglianze con Lattanzio e specialmente con Tertulliano; oltre quelle indicate sopra nel testo, si confronti: *erravimus nos etiam aliquando* con TERT. *Apol.* 18,4: *haec et nos risimus aliquando;* inoltre: *pars paene mundi iam maior,* cfr. TERT. *ad Scap.* 2: *pars paene maior civitatis cuiusque;* finalmente: *requirite in annalibus vestris,* cfr. TERT. *Apol.* 5: *consulite commentarios vestros.* Come spiegare queste somiglianze? Il Bardy riconosce che difficilmente si possono ritenere come casuali: un'intenzione di stilizzare c'era senza dubbio, sia che Rufino traducesse da un testo greco, sia che rifacesse a suo arbitrio e inventando. Di queste due ipotesi la più probabile, lo riconosce anche il B., è la prima. Comunque si debbano spiegare le analogie formali con Tert. e Latt., certo si è che il discorso sopra riferito non è un testo latino originale, ma è traduzione di un testo greco, stilizzato alla meglio con un po' di Tertulliano e di Lattanzio, ma più del primo che del secondo.

Con questo non è però svelata l'origine del documento. Io ritengo assai probabile che derivi dal testo degli *Acta* greci usati da Rufino e che dovevano trovarsi nella perduta raccolta di Eusebio. Il Bardy non si ferma a discutere questa ipotesi, accontentandosi di averla accennata (p. 511) e cerca un'altra soluzione. Ricordando che S. Gerolamo parlando di Luciano d'Antiochia e martire gli attribuisce oltre gli importanti lavori esegetici, per cui andò famosa la scuola antiocheno-lucianea, anche altri scritti di carattere dottrinale o polemico, inclina a credere che il discorso surriferito sia opera di Luciano stesso e che Rufino l'abbia tolto e tradotto da una scritto del martire. Quale era questo scritto?

Non è possibile precisarlo; la notizia bibliografica di S. Gerolamo intorno a Luciano è troppo indeterminata: *Lucianus, vir disertissimus, antiochenae ecclesiae presbyter, tantum in scripturarum studio laboravit, ut usque nunc quaedam exemplaria scripturarum lucianea nuncupentur. Feruntur eius de fide libelli et breves ad nonnullos epistolae. Passus est Nicomediae ob confessionem Christi sub persecutione Maximini sepultusque Helenopoli Bihyniae.* Si potrebbe supporre che l'apologia serbataci da Rufino facesse parte di taluno di cotesti *libelli de fide;* questa ipotesi era già stata proposta da Lardner e respinta da Routh (*Rel. sacrae* IV, p. 12-13, Oxford, 1846). Bardy alla sua volta lascia la cosa indecisa perchè manca ogni base per giungere a un resultato più concreto.

Una nuova edizione dei libri *De civitate Dei* di S. Agostino, dopo quella critica di Dombart (Teubneriana), fu elaborata recentemente da J. C. C. WELLDON (*S. Aurelii Aug. ep. Hipp.* « *De civ. Dei* » *contra paganos* lib. XXII) edited with an Introduction and Appendices. Londra, Society for promoting christian knowledge, 1924. 2 vol. in-8, pp. LXII-508-708). Lo scopo dell'edizione, più che filologico è didattico e culturale, conforme agli intendimenti della Società che ha assunto l'impresa editoriale; quindi l'Editore omette ogni nota che riguardi la critica testuale. L'introduzione contiene un'analisi dell'opera; le note sono ordinate nei margini e distribuite con un criterio di decente sobrietà. L'editore non indica quale recensione del testo abbia seguito: cosa che avrebbe potuto fare e che sarebbe stata opportuna. L'edizione è elegante e assai comoda per uso di studio, di lettura e di consultazione.

Il *Corpus Scriptorum latinorum Paravianum* ha pubblicato quest'anno una recensione critica dell'*Apologeticum* (fasc. 46) di Tertulliano per cura di SISTO COLOMBO. Nello stabilire il suo testo l'Editore ha tenuto il debito conto dei recenti studii di Waltzing, Schrörs, Löfstedt sui rapporti fra la redazione fuldense e la vulgata; staccandosi leggermente dai criterii adottati nella sua precedende ediz. (Torino, Soc. Ed. Intern. 1916, con commento) accolse un numero più considerevole di lezioni derivanti dal perduto ms. di Fulda e giunte a noi sotto la garanzia della collazione Modiana. L'edizione, come tutte quelle del *Corpus* è preceduta da Introduz., fornita di *testimonia,* appendici critiche, indice onomastico e indice lessicale. Dopo l'*Octavius* (fasc. 5) pubblicato nel *Corpus* per cura del compianto nostro maestro Luigi Valmaggi, è questo il secondo testo latino-cristiano che vede la luce in quella Collezione; è inoltre annunziato il *de Corona* tertullianeo in preparazione, per cura di Gius. Marra.

I giornali davano nello scorso agosto notizia di due sermoni inediti di S. Agostino scoperti da Dom Gérard Morin tra i mss. della Biblioteca

Ambrosiana. Il testo di questi due nuovi sermoni ci è stato conservato e trasmesso dal Codice ambrosiano latino C. 120 inf. nei ff. 88-92. Il Codice, scritto nell'Italia settentrionale sui primi albori del secolo XII in quella minuscola « carolina » che s'incamminava a diventare « gotica, » appartenne sin dall'inizio al Monastero di S. Savino in Piacenza. Passò, nella seconda metà del sec. XV, all'umanista e segretario ducale Giacomo Becchetti di Monza, il quale nel 1472 ne fece un dono al Convento di S. Francesco di Milano. Acquistato infine nel 1603 dal Card. Federico Borromeo, prese posto tra i quattordicimila Manoscritti della Biblioteca Ambrosiana.

Il primo sermone è assai breve e, nel Codice, viene intitolato « De natali Massae Candidae. » Fu pronunziato da S. Agostino a Cartagine il 18 agosto per commemorare l'anniversario dei martiri di Massa Candida, che nel 259 caddero vittime della persecuzione di Valeriano.

Il vescovo d'Ippona trae materia per lo svolgimento del breve discorso dalla pericope di Matteo V, 3-12 e dal Salmo XXXV, che facevano parte – a quanto pare – della liturgia del giorno.

Le beatitudini, che il Signore enunzia nella pericope di Matteo, vengono ad una ad una applicate da S. Agostino ai martiri di Massa Candida, i quali, animati da grande fiducia in Dio e sorretti da forte speranza, superarono il premio che è indicato, definito e promesso dalle parole del Salmo XXXV, 9-10.

Alla mèta raggiunta dai Martiri di Massa Candida, cioè alla fonte della vita che giammai non muore, dobbiamo aspirare e tendere ancor noi... « credendo, sperando, amando. »

Il secondo sermone, assai più lungo del primo, fu tenuto anch'esso a Cartagine, precisamente « ad Mensam Cypriani » e quattro giorni dopo l'anniversario dei martiri di Massa Candida. Tratta del vescovo di Utica, Quadrato.

S. Agostino prende le mosse dal testo di Matteo XVI, 25, che poco innanzi si era pubblicamente letto o cantato, e stabilisce il principio che, nell'ora della persecuzione, colui che per salvare la vita del corpo rinnega Cristo, perde la vita dell'anima; mentre chi, per confessare Cristo, sacrifica generosamente la vita del corpo, ritrova la vita dell'anima. Ben persuaso di questo principio il vescovo Quadrato non dubitò di confessare Cristo e d'immolare la vita per Lui: catturato insieme con tutto il suo popolo nelle vicinanze di Utica, forse mentre celebrava i divini misteri, resistette – forte nella fede – a tutte le minacce e le blandizie del duplice editto di Valeriano e colse la palma del martirio quattro giorni dopo il massacro dei suoi fedeli e del suo clero a Massa Candida.

Il nome del martire invita S. Agostino a trattare « de sancta quadratura. »

Il vescovo di Utica fu quadrato di nome e di fatto: dinanzi alla spietata ferocia, come di fronte alle studiate lusinghe con cui il proconsole Galerio Massimo metteva in esecuzione sul territorio della Proconsolare gli editti di Valeriano, egli rimase intrepido, irremovibile. « Proposita sunt damna, ablatae sunt res confitentium Christum: stetit Quadratus. Proposita sunt exilia, et amissio patriae carnalis: cogitata patria spirituali stetit Quadratus. Inpacta tormenta saevique cruciatus: cogitatis tantis gehennae doloribus stetit Quadratus. Promissa ingentia praemia saecularia, ut negaretur Christus: cogitata caelesti corona stetit Quadratus. »

S. Agostino ai suoi uditori propone da imitare l'esempio e la santa quadratura del vescovo di Utica; ma tosto soggiunge che fa d'uopo rivolgersi con la preghiera a Cristo perchè ci renda veramente quadrati e tetragoni: « Ipse quadret, ipse regat, ipse cadentem cadere non permittat. » A quest'ultimo concetto unisce e ingegnosamente aggancia la spiegazione esegetica di vari testi biblici, specialmente dei Proverbi XXIV, 16 e del Salmo XC, 2-3, con particolare riferimento alla vita dei martiri e dei fedeli; e termina esponendo, in forma abbastanza diffusa, l'oggetto della preghiera e il modo di chiederlo al Signore.

Questa la trama, questo il contenuto sommario dei due nuovi sermoni agostiniani, la cui autenticità, asserita dal Codice ambrosiano, viene dimostrata dal P. Morin con l'esame interno dei testi.

L'importanza della scoperta consiste quasi tutto nell'averci svelati vincoli che legavano il martire Quadrato ai martiri di Massa Candida nell'averne collocata in tal modo la enimmatica figura nella piena luce della storia.

Le notizie che si avevano di lui erano scarsissime e in parte contradditorie. Si conosceva soltanto che riscosse venerazione in Africa nei secoli IV e V: che i fedeli d'Ippona Diarrhytus gli avevano dedicata una Basilica; e che S. Agostino più di una volta ne aveva commemorato con discorsi il martirio. Ma nessuno sapeva dire di quale persecuzione fosse caduto vittima; e – poichè il martirologio geronimiano gli attribuiva la dignità episcopale – nessuno era in grado di determinare dove e quando fosse stato vescovo. La data stessa del suo martirio veniva diversamente notata dalle diverse fonti storiche: il vetusto Calendario di Cartagine lo riferiva al mese di agosto, ma, per colpa del Codice che ce lo ha tramandato, ne lasciava indeciso il giorno; l'« inscriptio, » premessa dal Codice Cassinese XVII al sermone XIII di S. Agostino pubblicato dal Denis, lo collocava al 21 di agosto; il martirologio geronimiano, nei tre Manoscritti del secolo XIII, lo poneva ora al 20 ora al 21 di agosto: e il diacono Floro, nel suo martirologio, lo trasportava al 26 di maggio, accanto all'apologista Quadrato.

Orbene, S. Agostino coi nuovi sermoni ci fa conoscere che il martire

Quadrato era il vescovo dei martiri di Massa Candida e che subì il martirio quattro giorni dopo di loro. Infatti, sull'inizio del secondo sermone - dopo avere stabilito il principio che nella persecuzione perde l'anima chi vuòl salvare il corpo rinnegando Cristo, e la salva chi sacrifica la vita del corpo per confessare Cristo - scrive queste preziosissime parole: « Hoc discens et docens iste Quadratus - erat enim episcopus - cuius sollemnitatem hodie celebramus, cum tota plebe sua, clericis et laicis, confessus est Christum. Praemisit gregem, quem pascebat; post quadriduum Quadratus secutus est. Massa enim Candida, cuius ante quadriduum sollemnitas celebrata est, plebs erat Dei, gubernationi huius credita. »

Tutto ciò val quanto dire che il martire Quadrato fu vescovo di Utica, perchè S. Agostino altrove ci fa sapere che i martiri di Massa Candida appartenevano alla Chiesa Uticense; che fu catturato a Massa Candida nelle vicinanze di Utica, insieme con il suo clero e con il suo popolo, come Sisto II nel Cimitero di Pretestato: e che subì il martirio sotto Valeriano il 21 di agosto del 259, quattro giorni dopo il massacro del suo clero e dei suoi fedeli a Massa Candida.

d) SCRITTORI GRECI.

Una vera esumazione si può chiamare l'importante studio di GUSTAVE BARDY (in *Rev. d'hist. ecclés.* aprile 1926, pp. 221 ss.) intorno ad Asterio il Sofista. S. Atanasio lo chiama « avvocato dell'arianesimo » (Ἀστέριος, ὁ καὶ τῆς αἱρέσεως συνήγορος *Orat. contra Arian.* I, 30 MIGNE, 26. 76 a). Lo storico Filostorgio (*Hist. eccl.* II, 14) lo dice discepolo di Luciano d'Antiochia, il famoso presbitero e martire. Nativo della Cappadocia e convertito al cristianesimo, continuò a esercitare la professione di retore, per cui è giunto a noi con l'appellativo di σοφιστής. I suoi rapporti con Luciano restano piuttosto oscuri; comunque si fossero, è certo che Asterio non seppe seguire il maestro nella via gloriosa del martirio, perchè una delle notizie più sicure di lui si è che nella persecuzione dioclezianea (ἐν τῷ προτέρῳ διωγμῷ, *Athan. De Synod.* 18, MIGNE, 26, 713 b) sacrificò, e così rinnegò la fede, onde lo stesso Atanasio lo dice sovente Ἀστέριος ὁ θύσας (MIGNE, 26, 437 a). Pare che aspirasse al sacerdozio; Socrate (*Hist. eccl.* I, 36) dice che desiderò molto l'episcopato e molto si adoperò per ottenerlo, appoggiandosi alla tutela dei vescovi ariani: ma la macchia dell'apostasia era impedimento così grave, che neppure i suoi più ardenti patroni osarono infrangere su tal punto la disciplina ecclesiastica e sollevare uno scandalo. S. Atanasio parla di Asterio come di un ispiratore diretto di Ario. Marcello di Ancira aveva composto contro Asterio un opuscolo, di cui ci dà notizia Eusebio (*Contra Marcellum* I, 4, 48); quell'opuscolo conteneva molte informazioni sulla vita

del sofista, che veniva rappresentato come un predicatore ambulante, che pur essendo laico e già apostata, non esitava a prendere la parola « dove non gli era lecito » e a leggere tra i gruppi di ecclesiastici gli scritti di ispirazione ariana che veniva componendo (ATHAN., *De Synod.* 18; EUSEB., *C. Marc.* I, 4, 48). Asterio ha scritto molte cose di cui non c'è rimasta che la memoria o brevi accenni e citazioni attraverso la letteratura antiariana. I suoi scritti erano di carattere dottrinale, polemico ed esegetico; la notizia di S. Gerolamo ce ne dà un'idea incompleta: (*De vir. ill.* 94) « Asterius, arianae philosophus factionis, scripsit, regnante Constantino, in epistolam ad Romanos et in Evangelia et in psalmos commentarios, et multa alia, quae a suae partis hominibus studiosissime leguntur. » Altrove S. Gerolamo accenna indirettamente all'attività polemica del sofista cappadoce: (ibi 1. 86) « feruntur contra hunc (Marcellum) Asterii et Apollinarii libri, sabellianae eum haeresis arguentes. Porro ille se defendit non esse dogmatis cuius accusatur etc. » S. Gerolamo ricorda preferibilmente le opere esegetiche; solo un accenno indiretto è dedicato all'opuscolo che Asterio aveva scritto contro Marcello di Ancira. D'altra parte S. Atanasio parla a più riprese di un συνταγμάτιον, composto da Asterio, molto probabilmente prima del Concilio Niceno, e al quale lo stesso Ario si sarebbe ispirato. Non pochi frammenti di questo συνταγμάτιον ci furono conservati per via di citazione da S. Atanasio e nei frammenti di Marcello d'Ancira, conservatici nel *Contra Marcellum* di Eusebbio. Quanto agli scritti esegetici pochissimo ne sappiamo - qualche incerto accenno attraverso le Catene -, e se dobbiamo stare a un giudizio complessivo formulato da Teodoro di Mopsuestia, essi erano di scarso valore (THEOD. MOPS. *Comm. in Evan. Joh.* conservatoci in versione siriaca *praefat.*). Un testo di S. Gerolamo (*Epist.* 112, 20, MIGNE, 22, 929) che attribuisce un Commentario sui Salmi a un *Asterius Scythopolitanus* fa sorgere il dubbio che si tratti di persona distinta dal sofista; Vallarsi (*in Hieron. de viris ill.* 94, MIGNE, 22, 697) ritiene che sia da intendere il sofista stesso; e in tal caso si ha da credere che fosse chiamato anche scitopolitano per causa della sua lunga dimora in quella città palestinese (cfr. anche HIERON. *Epist.* 70, 4; MIGNE, 22, 667). FILOSTORGIO (*H. E.* IV, 4) parla anche di lettere d'Asterio, nelle quali Eudossio, vescovo di Germanicia, avrebbe trovato la dottrina dell'ὅμοιος κατ' οὐσίαν.

La sparizione delle opere di Asterio si spiega per le disposizioni imperiali che ordinavano la ricerca e la distruzione degli scritti ariani. Lo scritto di Asterio che esercitò maggiore influenza e destò le più vive polemiche fu certamente il συνταγμάτιον, che conteneva in breve disegno la cristologia del sofista cappadoce e che per un certo tempo era divenuto il vademecum dei polemisti ariani. Il Bardy (l. c. pp. 242-255) ha disposti e ordinati tutti i frammenti superstiti di Asterio, e vi ha fatto seguire un capitolo ricostruttivo del suo sistema teologico (*La théologie*

d'Astérius, pp. 255-272); il più importante fatto constatato in questo capitolo è quello degli evidenti rapporti rilevati fra Asterio e la formula dogmatica attribuita a Luciano d'Antiochia, i cui termini erano però interpretati in senso d'un subordinazianismo ereticale (SOZOMENO, *H. E.* III, 5, 10; cfr. F. LOOFS, *Das Bekenntnis Lucians des Märtyrers* in *Sitzungsber. der Berl. Akad. d. Wiss.* 1915, II, p. 600).

Una edizione critica del *Corpus Hermeticum* è stata curata da W. SCOTT (*Hermetica. The ancient Greek and Latin Writings wich contain Religions or Philosophic Teachings ascribed to Hermes Trismegistus. T. I. Introduction, Texts and Translation. T. II. Notes on the Corpus Hermeticum.* Oxford, University Press, 1924-1925. In-8, pp. 549-482). Gli scritti ermetici godettero in antico una grande autorità e sono più volte citati accanto agli *Oracula Sibyllina* da scrittori ecclesiastici, come Cirillo Alessandrino e Lattanzio. Oggi è dimostrata la loro origine tardiva e con questo svanisce tra le nebbie del mito la enigmatica figura di Ermete Trismegisto. L'Autore di questa edizione critica ha ripreso in esame, nella sua Introduzione, le questioni relative alla origine di questi trattati, e conclude riportandone la ultima redazione alla seconda metà del 3° secolo, per opera di aderenti alle dottrine e alle scuole del neoplatonismo. Tuttavia l'A. osserva che per via di tradizione orale la loro origine risale a epoca anteriore, fin verso l'età del cristianesimo nascente. Il *Corpus* comprende 14 trattati, dei quali il più importante è il *Poimandres;* ai trattati ermetici l'Editore ha fatto seguire i frammenti di Stobeo.

D'interesse analogo della precedente è la pubblicazione del più famoso testo gnostico, la *Pistis Sophia* in nuova edizione curata da C. SCHMIDT (*Pistis Sophia,* neu hrsg. mit Einleitung nebst griechischen und koptischen Wort-und-Namenregister. Copenhagen, Glydendal, 1925); lo stesso Autore ha pubblicato la versione tedesca della *Pistis* (C. SCHM., *Pistis Sophia.* Ein gnostiches Originalwerk des dritten Jahrhund. aus dem Koptischen übersetzt. Leipzig, 1925). Lo Schmidt ritiene che l'originale della *Pistis* fosse greco.

Segnaliamo ancora: J. BIDEZ, *L'empereur Julien: Œuvres complètes. T. I, 2 partie: Lettres et fragments. Texte revu et traduit.* (Collection des universités de France). Paris, Société d'édition « Les belles lettres, » 1924 e la traduzione italiana del *Simposio* di Metodio d'Olimpo, pubblicata con Introduzione, commento e indici del nostro PAOLO UBALDI (*Il Convito delle dieci vergini.* Versione italiana di P. U. Torino, Società Editrice Internazionale 1925. In-8, pp. XLV-128. L. 8,50).

S. C.